Karma Dan Kelahiran Kembali

Landasan Filsafat Moral Agama Buddha

Karma Dan Kelahiran Kembali

Landasan Filsafat Moral Agama Buddha

David J. Kalupahana

M.A (Ceylon), Ph.D (London), D.Litt. (Hon. Peradeniya)
Profesor Emeritus di bidang Filsafat
Universitas Hawaii

Alih Bahasa:
S. Dhammasiri

Versi Bahasa Inggris:
Judul: **Karma and Rebirth. Foundations of the Buddha's Moral Philosophy**
Penulis: David J. Kalupahana
Cetakan Pertama: 2006
Cetakan Kedua: 2009
ISBN: 955-1222-90-3
Cover desain oleh: Susil Jayashanta Perera
Penerbit: Buddhist Cultural Centre
125, Anderson Road, Nedimala
Dehiwala, Sri Lanka
Dicetak oleh: Ajith Printers (Pvt) Ltd.
342, Old Kesbewa Road,
Rattanapitiya, Sri Lanka

Versi Bahasa Indonesia
Judul: **Karma dan Kelahiran Kembali. Landasan Filsafat Moral Agama Buddha**
Alih Bahasa: S. Dhammasiri
Cetakan Pertama: 2015
Penyunting: S. Dhammasiri

Perancang Sampul: S. Dhammasiri

Ucapan Terima Kasih

Karya ini, sebagaimana dijelaskan dalam Bab Satu, diinspirasi oleh pandangan-pandangan tentang karma dan kelahiran kembali oleh dua cendekiawan, Profesor K.N. Jayatilleke dan E.R. Saratchandra. Pandangan-pandangan mereka, bagaimanapun, mendukung pemikiran-pemikiran tentang dua masalah ini yang cukup populer, baik di antara cendekiawan-cendekiawan Buddhis tradisional maupun cendekiawan Barat yang menggeluti agama Buddha. Yang cukup menarik bagi para cendekiawan Barat adalah pandangan yang diungkapkan oleh Jayatilleke yang menganjurkan suatu bentuk bahasa transendental tentang kebebasan atau *nirvana*. Tulisan-tulisan saya sendiri, maupun tulisan Asanga Tilakaratne, khususnya karyanya yang sangat berharga yang berjudul *Nirvana and Ineffability* (1993), telah berusaha untuk memberikan suatu pandangan yang berbeda.

Saya sangat berterima kasih kepada Asanga, teman dan juga mantan murid saya, atas ketertarikannya pada karya ini dan bertanggung jawab atas penerbitan buku ini. Saya juga perlu berterima kasih kepada Dr. Denzil Senadheera dan Y.M. Madihe Sugatasiri Thera dari *Research Unit, Postgraduate Institute of*

Pali and Buddhist Studies (Universitas Kelaniya) yang telah bersedia membuatkan indeks. Penerbit, *Buddhist Cultural Center* di Kolombo, juga perlu diapresiasi atas antusiasnya dalam menerbitkan buku-buku Buddhis.

David J. Kalupahana
Honolulu, Hawaii
10-25-2006

Daftar Isi

Daftar Singkatan

A	*Aṅguttara-nikāya*
Bṛh	*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*
Ch	*Chāndogya Upaniṣad*
D	*Dīgha-nikāya*
Dh	*Dhammapada*
HBP	*A History of Buddhist Philosophy. Continuies and Discontinuities*
It	*Itivuttaka*
Kaṭha	*Kaṭha Upaniṣad*
M	*Majjhima-nikāya*
Muṇḍ	*Muṇḍaka Upaniṣad*
Ṛg	*Ṛg-veda*
S	*Saṃyutta-nikāya*
Sn	*Sutta-nipāta*
Śvet	*Śvetāśvatara Upaniṣad*
Thera	*Thera-gāthā*
Therī	*Therīgāthā*
Ud	*Udāna*
Vin	*Vinaya Piṭaka*

Bab I: Pengantar

Masa yang saya habiskan di Universitas Ceylon, Peradeniya, sebagai asisten dosen sementara sangat menarik. Pertama, ada ingar-bingar di kampus yang disebabkan oleh kedatangan angkatan mahasiswa pertama yang melakukan ulangan dalam bahasa Sinhala dan tidak mengerti bahasa Inggris sama sekali. Sebagai dosen, yang dididik dalam bahasa Inggris dari kelas tiga dan seterusnya dan mengajar dengan bahasa Inggris sebagai pengantarnya, kami mendapatkan kesulitan yang cukup serius untuk menyesuaikan diri kami dengan situasi baru ketika kami diminta untuk mengajar dengan bahasa Sinhala sebagai pengantarnya. Kemudian, muncullah keputusan pemerintah untuk mengambil alih sekolah-sekolah swasta. Selain itu, ada juga sebuah dialog yang berkelanjutan, yang menyedot perhatian para mahasiswa selama beberapa bulan. Dialog tersebut adalah antara dua cendekiawan, keduanya adalah Profesor di universitas tersebut.

Pertama adalah Dr. E. R. Saratchanda, Profesor Bahasa *Sinhala*, setenar Maname. Akan tetapi, dia memulai kariernya di kampus sebagai seorang dosen bahasa *Pali*, dan menyelesaikan disertasi S-3nya dalam psikologi Buddhis. Ketika dia

masih menjadi mahasiswa pada *School of Oriental and African Studies* di Universitas London, dia memiliki kesempatan untuk mengikuti kuliah yang dilaksanakan oleh Profesor A. J. Ayer di Berkbeck College, yang merupakan bagian dari Universitas London. Ini adalah Ayer lama yang termasuk dalam filsuf yang sepenuhnya mendedikasikan diri untuk mempelajari logika simbolis. Karyanya, *Language, Truth and Logic*[1] adalah buku panduan apa yang kemudian dikenal dengan sebutan logika positivisme. Ayer pada saat itu adalah tokoh utama aliran filsafat tersebut. Ayer sendiri meninggalkan posisi tersebut ketika, dalam karyanya belakangan, *The Concept of a Person and Other Essays,*[2] meninggalkan pandangan logika positivisme yang kaku tentang manusia tersebut dan menganut suatu pandangan yang mirip dengan agama Buddha yang asli. Dalam hal ini, dia berpendapat: "Saya rasa cukup terbuka bagi kita untuk mengakui kemungkinan logis tentang kelahiran kembali hanya dengan percaya bahwa, jika seseorang yang secara fisik diidentifikasi hidup di kemudian hari memiliki ingatan dan karakter yang jelas tentang seseorang yang secara fisik diidentifikasi telah hidup sebelumnya, mereka dapat dianggap sebagai satu orang dan bukan dua."[3] Akan

1 New York: Dover, 1952.

2 London: Macmillan, 1963.

3 Ibid., hal. 127. Saya cukup menyesal karena kehilangan

tetapi, Saratchandra adalah pengikut setia Ayer lama dan logika positivismenya. Sebagai akibatnya, dia berpandangan, cukup populer di antara cendekiawan Barat yang menggeluti agama Buddha, bahwa ajaran tentang kelahiran kembali dalam agama Buddha adalah suatu konsep metafisis dan yang tidak sesuai dengan pandangan empiris, yang didefinisikan secara kaku atau sempit.

Yang kedua adalah Dr. K.N. Jayatilleke, Profesor Filsafat, yang mendapatkan reputasi secara internasional melalui karyanya: *The Early Buddhist Theory of Knowledge*.[1] Dia adalah murid Ludwig Wittgenstein, Profesor Filsafat pada Universitas Cambridge. Seperti Ayer, seseorang juga bisa mengatakan dua macam Wittgenstein, lama dan baru. Wittgenstein lama direpresentasikan dalam karyanya *Tractatus, Logico-philosophicus*.[2] Karya tersebut menjadikannya sebagai tokoh utama dalam Lingkaran Vienna, kelompok para filsuf yang menganggap bahwa mempelajari dan melakukan

---

kesempatan untuk mengundangnya ke Jurusan Filsafat di Universitas Hawaii sebagai seorang profesor tamu saat saya menjadi Kepala Jurusan. Setelah saya bernegosiasi dengan Profesor Ayer, Dekan *Fakultas Arts and Science*, Dr. David Contois, memveto keinginan tersebut karena alasan usia Profesor Ayer.

1 London: George Allen and Unwin, 1963.

2 London: Routledge & Kegan Paul, 1961.

penelitian di bidang logika simbolis sebagai fungsi utama filsafat. Argumen utama Wittgenstein dalam buku ini cenderung mengarah pada ketransendentalan moral. Karena moralitas tidak dapat dibatasi oleh baik/atau pandangan, berarti moral berada di luar dunia, karena dunia fisik adalah salah satu yang dapat dipahami dalam struktur logis tersebut. Wittgenstein menyimpulkan tulisannya dengan sebuah ungkapan yang sangat terkenal: "Apa yang tidak bisa kita ucapkan, kita harus diam." Namun, Wittgenstein baru, mengubah pandangan logika kakunya saat dia mengungkapkan pandangan-pandangannya dalam buku yang berjudul *Philosophical Investigations*.[1]

Jayatilleke adalah seorang pengikut setia Wittgenstein lama, sebagaimana dibuktikan melalui kesimpulannya dalam karyanya *Early Buddhist Theory of Knowledge*. Dengan kata lain, Jayatilleke mengakui suatu aspek mistik dalam agama Buddha pra-sektarian yang dia anggap tak dapat diungkapkan.[2] Pandangan tentang ketransendentalan inilah yang sering muncul dalam penjelasannya tentang kebebasan. Bahkan, beberapa pernyataan di dalam *sutta-sutta* awal yang diinterpretasikan oleh para cendekiawan absolutis dunia Barat diberikan

1 New York: Macmillan, 1971.

2 Lihat juga Jayatilleke, *The Messege of the Buddha*, ed. Ninian Smart, New York: Free Press, 1974, hal. 126.

penjelasan-penjelasan yang serupa oleh Jayatilleke. Salah satunya adalah pernyataan dalam *Udāna*,[1] yang secara populer dikenal dengan sebutan *U80* sejak Rune Johansson, yang sebagian juga digarisbawahi di dalam *Dīgha-nikāya*[2] dan *Saṃyutta-nikaya*.[3] Seperti yang dapat dilihat nanti, Jayatilleke sering kali menggunakan pernyataan-pernyataan ini untuk membenarkan suatu bentuk ketransendentalan bahasa tentang kebebasan atau *nibbāna*. Saya telah menolak penjelasan ini.[4] Membutuhkan hampir empat dekade, sejak Jayatilleke, untuk menjelaskan masalah ini secara detail dan menghasilkan suatu penjelasan yang memuaskan tentang pandangan Sang Buddha.[5]

Di dalam *sutta-sutta* awal, negasi baik identitas dan perbedaan seperti "Bukan dia, dan bukan yang lain" (*na ca so, na ca añño*) tidak pernah dipergunakan untuk menjelaskan kelahiran kembali. Ini adalah penjelasan yang muncul bersamaan dengan perkembangan atomisme, yang membutuhkan baik identitas dan perbedaan antara dua atom.

1 Hal. 80-81.

2 2.223.

3 1.15.

4 *HBP*, hal. 92.

5 Asanga Tilakaratne, *Nirvana and Ineffability: A Study of the Buddhist Theory of Reality and Language*, Colombo: The Post-Graduate Institute of Pali and Buddhist Studies, 1993.

Sesungguhnya, pernyataan semacam itu tidak pernah ditemukan dalam *sutta-sutta*. Bahkan, pernyataan itu muncul untuk pertama kalinya di dalam literatur *Pali* di dalam *Milinda-pañha*, saat Y.M. Nāgasena berusaha menjelaskan kelahiran kembali kepada Raja Milinda.[1] Jayatilleke berusaha menggabungkan pernyataan ini dengan ajaran Sang Buddha, dengan mengatakan: "Dalam hal orang yang dilahirkan atau kelahiran kembali, hanya kriteria ingatan yang dapat dijadikan sebagai identitas. Dalam hal ini, ketika kriteria fisik dijadikan ukuran, kita dapat mengatakan bahwa "dia bukan orang yang sama tetapi ketika kriteria memori dijadikan ukuran, kita akan mengatakan "dia bukan orang lain." Oleh karena itu, menurut agama Buddha, "Dia tidak sama juga tidak berbeda (*na ca so na ca añño*) saat kita memberikan suatu penjelasan yang sangat akurat, walaupun secara umum kita mungkin mengatakan dia adalah orang yang sama."[2] Dalam hal ini, Jayatilleke tampaknya melupakan pandangan, yang diungkapkan secara jelas dalam berbagai *sutta* awal, bahwa personalitas psiko-fisik yang baru saja terbentuk bukan tanpa pengaruh apa pun dari kehidupan lampau, yaitu kesadaran seseorang yang meninggal sebelumnya. Kesalahan nyata lainnya

1 *The Milindapañho*, ed. V. Treckner, PTS, London, 1962, hal. 40.

2 *The Message of the Buddha*, hal. 137-138.

yang dibuat oleh Jayatilleke adalah tentang kelahiran kembali binatang sebagai manusia. Dia mengatakan: "Juga merupakan suatu kewajaran menurut teori kelahiran kembali dalam agama Buddha bahwa seorang manusia dalam kehidupan sebelumnya mungkin saja seekor binatang."[1] Dalam masalah ini, Jayatilleke gagal untuk menganalisis pertanyaan yang paling penting apakah binatang memiliki kesadaran (*viññāṇā*), yang tanpa kesadaran tersebut, kelahiran kembali bukan suatu kemungkinan.

Perdebatan kedua profesor tersebut dilakukan pada akhir pekan di asrama yang berbeda di lingkungan kampus. Para mahasiswa sangat tertarik pada perdebatan ini dan karena itu, perdebatan tersebut dilaksanakan setelah makan malam sehingga mereka yang tertarik dapat berpartisipasi. Saya tidak pernah ketinggalan dalam perdebatan tersebut dan sangat terpesona oleh kemampuan berdebat kedua pembicara tersebut. Akan tetapi, saya sangat tidak terkesan oleh argumen-argumen mereka. Penelitian dan publikasi saya setelah itu akan mengindikasikan bahwa saya mempunyai suatu pemahaman yang sangat berbeda dalam masalah-masalah ini. Kesalahpahaman tentang pertanyaan-pertanyaan mengenai karma dan kelahiran kembali belum punah meskipun argumen-argumen yang telah berlangsung selama beberapa

1 Ibid., hal. 162.

dekade. Tulisan ini menyajikan sebuah kesimpulan pandangan-pandangan yang telah saya ungkapkan dalam berbagai publikasi sebelumnya dan usaha untuk menunjukkan pandangan saya sendiri seputar pertanyaan-pertanyaan ini.

Bab II: Latar Belakang Pra-Agama Buddha

Karma dan Kelahiran Kembali di dalam *Veda* dan *Upaniṣad*

Salah seorang pionir dalam mempelajari literatur *Veda* kuno di India, F. Max Muller, suatu ketika mengatakan: "*Veda*, saya rasa, akan mengobsesi para cendekiawan selama berabad-abad yang akan datang, dan akan menduduki dan mempertahankan posisinya sebagai buku yang paling kuno dalam perpustakaan manusia."[1] Karena alasan ini, sangat memungkinkan untuk melihat berbagai interpretasi literatur ini oleh berbagai cendekiawan yang berusaha untuk menguak maknanya. Akan tetapi, keyakinan yang mendalam para Brahmana tradisional bahwa *Veda* mengandung pengetahuan tertinggi Makhluk Agung (*īśvara*) yang disampaikan kepada petapa Brahmana dalam kesempatan lampau. Dengan demikian, mereka percaya bahwa usaha untuk menulis dan menerjemahkan *Veda* akan menodai kesucian kitab tersebut. Mereka mengutamakan transmisi verbal kitab tersebut.

---

1 F. Max Muller, tr., *Vedic Hymns. Part 1, Sacred Books of the East, Volume 32*, Oxford: Clarendon Press, 1891, hal. xxxi

Akan tetapi, merupakan pandangan para cendekiawan kritis bahwa *Veda* memuat syair-syair yang dikarang oleh para penyair sebelum dan sesudah Indo-Aryan menjajah lembah Indo-Ganga. Namun, masih belum memungkinkan bagi para cendekiawan kritis ini untuk meninggalkan kepercayaan bahwa *Veda* adalah suatu usaha untuk mencapai puncak dalam perjuangan manusia untuk mendapatkan Kekekalan.[1] Apa pun isinya, ada suatu kesimpulan mudah yang dapat dicapai bahwa *Veda* merupakan wujud konseptualisasi antropomorfis fenomena alam, karena fenomena-fenomena ini menciptakan kekaguman dan inspirasi dalam pikiran para penyair. Keindahan *Veda* tersebut adalah karena kenyataan bahwa *Veda* tersebut berbentuk syair. Selain syair-syair yang dimasukkan dalam buku kesepuluh *maṇḍala*, koleksi terakhir, yang mungkin merupakan karangan terakhir, setiap syair memuat refleksi lugu sang penyair. Buku kesepuluh (*maṇḍala*) dengan demikian memuat beberapa pemikiran filosofis, tetapi kurang maju, yang berkembang di antara orang-orang Arya *Veda*.

Umumnya dipercaya bahwa ketika bangsa Arya menjajah lembah Indo-Ganga, daerah tersebut adalah

1 Walter H. Maurer, *Pinnacles of India's Past, Selections from the Ṛgveda*, Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1986, hal. 1.

rumah kebudayaan para petapa (*śramaṇa*). Buktinya adalah penemuan artefak bergambar seorang *mahāyogi* dalam posisi duduk bermeditasi, pada lokasi ekskavasi yang dilakukan di Mahenjodāro dan Harappa, dua kota yang terkubur sebelum atau sesudah penjajahan bangsa Arya. Jika pertapaan merupakan bagian dari kebudayaan yang ada, tidak ada alasan mengapa kenyataan akan kelangsungan kehidupan manusia setelah kematian bukan salah satu penemuan yang paling penting dari tradisi tersebut. Akan tetapi, bagi bangsa Arya yang masih cukup duniawi, pertapaan bukanlah alternatif yang menyenangkan. Karenanya, tidak ada penjelasan rinci mengenai hal itu di dalam syair-syair *Veda*. Bahkan, dalam dua contoh di dalam syair yang mengacu pada hal tersebut, petapa, telanjang dan terbang di angkasa, dianggap sebagai sesuatu yang aneh. Namun, tidaklah memungkinkan kebudayaan asli semacam itu dihilangkan sepenuhnya. Tak ada alasan untuk berpikir mengenai gelombang penemuan tentang tradisi pertapaan ke dalam kebudayaan bangsa Arya *Veda* tradisional.

Ketika tradisi Brahmana mengakui kesakralan syair-syair *Veda*, syair-syair tersebut dikumandangkan pada ritual-ritual kurban. Para pendeta Brahmana menduduki status sebagai perantara antara pelaku kurban dan para deva. Kepercayaan kurban semacam

ini mewarnai setiap pandangan yang dimiliki oleh tradisi Brahmana. Pandangan tentang kelangsungan kehidupan manusia setelah kematian, yang diwarisi oleh tradisi Brahmana, tidak lepas dari penjelasan tentang pemikiran seputar kurban. Karena itu, syair-syair yang berkaitan dengan kelahiran kembali di dalam *Veda* dan *Upaniṣad* pada umumnya diwarnai oleh pemikiran tentang kurban semacam ini.

Satu kehidupan setelah kematian adalah teori yang lebih umum di dalam *Veda*[1] dan *Upaniṣad*.[2] Menurut syair-syair *Ṛgveda*, Yama adalah manusia pertama yang meninggal, dan menjadi Raja para Bapak (*pitr*). Tentang manusia lain yang mengikutinya ke dunia lain, dikatakan:

> "Kepada Yama kami mempersembahkan puja dengan mentega dan yang lainnya. Semoga beliau menyampaikan kepada para deva bahwa semoga kami panjang umur."[3]

Kehidupan yang kekal setelah kematian bersama para Bapak (*pitr*, secara harfiah berarti "mereka yang telah pergi") adalah apa yang dicari. Sebuah Syair tentang Kematian mengatakan:

---

1 X. 14, 16, dsb.

2 *Bṛh* 4.1.5-7; 4.3.37-38; lihat pula *Katha* 1.1.5-6.

3 *Ṛg* x.14.14.

> “Jangan bakar dirinya, Agni! Jangan hanguskan dirinya! Jangan luluhkan kulit ataupun tubuhnya! Ketika engkau telah memasaknya, O para Jātaveda, kirimkan dirinya ke para Bapak.”[1]

Tak seperti pandangan *Ṛgveda*, bahwa kehidupan yang akan datang adalah bersama para Bapak, *Upaniṣad* menganggap adanya berbagai macam kehidupan setelah kematian. Kehidupan-kehidupan tersebut adalah kelahiran di antara para makhluk seperti para Bapak, Gāndharva, para deva, Prajāpati dan Brahma dan makhluk-makhluk yang lebih indah.[2] Karena yang diacu adalah makhluk yang lebih indah, makhluk tersebut tidak dapat dikategorikan sebagai manusia. Karena itu, makhluk-makhluk lain tampaknya mengacu pada suatu kehidupan mirip dengan yang telah disebutkan.

Akan tetapi, kepuasan tentang kepercayaan terhadap satu kehidupan setelah kematian terkikis secara lambat laun sebagai akibat munculnya pandangan tentang kematian berulang-ulang (*punar mṛtyu*), yang hanya disebutkan dua kali dalam *Upaniṣad* awal.[3] Kurban dan persembahan makanan, seperti susu, dan pengetahuan esoterik dianggap sebagai cara-cara untuk menghindari kematian yang berulang-

1 Ibid., x.16.1.

2 *Bṛh* 4.4.4.

3 Ibid., 1.2.7;1.5.1.

ulang seperti itu. Dengan demikian, kehidupan yang kekal masih dapat dicapai dengan cara melakukan ritual kurban dan persembahan. Ini adalah cara kaum Brahmana untuk mencapai kekekalan.

Namun, pertanyaan tentang pandangan terhadap kematian yang berulang-ulang tidaklah sepenuhnya terjawab. Kemungkinan untuk kembali ke alam manusia atau binatang justru diperkenalkan. Sebuah cara yang sangat spekulatif digambarkan sebagai berikut:

> "Tetapi mereka yang berada di kampung mempercayai kurban, kebajikan, persembahan—semuanya akan menjadi asap; dari asap menjadi malam, dari malam menjadi akhir dua pekan, dari akhir dua pekan menjadi enam bulan pada saat matahari akan bergerak ke arah selatan—semuanya tidak sampai pada akhir tahun, dari bulan-bulan tersebut, sampai di dunia para Bapak, dari dunia para Bapak, ke angkasa, dari angkasa ke bulan. Inilah Raja Soma. Itulah makanan para deva. Para deva memakannya.
>
> Setelah bertahan di sana selama masih ada sisa [perbuatan baik mereka], lalu dengan cara bagaimana mereka datang, mereka kembali

lagi, seperti halnya saat mereka datang, menjadi angkasa; dari angkasa, ke angin. Setelah menjadi angin, menjadi asap. Setelah menjadi asap, menjadi kabut.

Setelah menjadi kabut, menjadi awan. Setelah menjadi awan, turunlah hujan. Mereka terlahir di sini sebagai padi dan gandum, sebagai tumbuhan dan pohon, sebagai wijen dan kacang-kacangan. Karena itu, sungguh sangat sulit untuk muncul kembali, karena hanya ketika seseorang atau orang lain memakannya sebagai makanan dan mengeluarkannya sebagai sperma, lalu dia akan berkembang lagi.

Karena itu, mereka yang berperilaku menyenangkan di sini—kemungkinan mereka akan terlahir di kandungan yang menyenangkan, apakah kandungan seorang Brahmana, atau kandungan seorang *Kshatriya*, atau kandungan seorang *Vaisya*. Tetapi mereka yang berperilaku tidak menyenangkan, mereka akan terlahir di kandungan yang tidak menyenangkan, apakah di kandungan seekor anjing, atau kandungan babi, atau kandungan seorang paria (*candala*)."[1]

---

1 *Ch*. 5.10.3-7. Semua terjemahan dari *Upaniṣad* diambil dari R. E., Hume, *The Thirteen Principle Upaniṣad*, revised edition, Oxford: Oxford University Press, 1971.

Ini, sebenarnya, adalah pandangan spekulatif tentang kelahiran kembali dalam tradisi Brahmana. Seperti telah dibuktikan, hal ini adalah murni pandangan spekulatif tentang kelahiran kembali atau tumimbal lahir, sebab pandangan tentang roh (ātma) yang kekal dan permanen tetap menjadi realitas yang absolut. Teori yang lebih populer dalam tradisi Brahmana adalah penciptaan dunia, termasuk empat kelompok masyarakat, oleh *brahma*,[1] sebuah ide yang dikembangkan dengan penuh antusias dalam *Bhagavadgītā*. Walaupun sangat memungkinkan untuk berasumsi bahwa hal ini adalah suatu pandangan spekulatif, kemungkinan hal ini adalah usaha untuk memberikan penjelasan filosofis tentang fenomena pengetahuan naluri sebagaimana terdapat dalam *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*.[2] Mungkin hal ini merupakan penjelasan tentang pengalaman yang ada hubungannya dengan mimpi atau ingatan tentang sesuatu yang tidak dialami dalam kehidupan ini.[3] Perlu dicatat bahwa salah satu sumber pengetahuan yang paling penting tentang kelahiran kembali atau tumimbal lahir, menurut agama Buddha pra-sektarian, adalah ingatan, walaupun penjelasan yang diberikan oleh Sang Buddha tentang prosesnya sangat berbeda dengan apa yang telah disebutkan di

1 *Bṛh* 1.4.10ff.

2 Ibid., 4.4.2.

3 Lihat Hume, hal. 55.

atas.

Salah satu ciri penting lainnya tentang teori dalam *Upaniṣad* adalah pengakuan tentang keberadaan selanjutnya dalam bentuk lain. Salah satunya telah diacu dalam kutipan di atas. Itu adalah proses panjang melalui setiap elemen, tanaman dan sperma, hingga dikandung dalam rahim seorang wanita. Ada pula pernyataan-pernyataan yang menyebutkan bahwa transisi tidak melalui proses elemen fisik, tetapi dari bentuk kehidupan lainnya. Menariknya, pernyataan itu muncul di dalam *Muṇḍaka Upaniṣad*, yang mungkin pasca-agama Buddha, walaupun agama Buddha pra-sektarian tidak mengakui kelahiran semacam itu. Berikut ini adalah kutipannya:

> "Kapal-kapal tak aman, tetapi, adalah berbagai pengorbanan ini,
> Delapan belas yang diungkapkan dalam karya rendah [yaitu, *Veda* dan pengetahuan tentang peraturan-peraturan tambahan]
> Karena pelaku perbuatan tidak mengerti, karena nafsu, karena itu, ketika kata-kata mereka menjadi pudar, mereka tenggelam berantakan.
> Berpikir bahwa kurban dan kebajikan adalah yang terbaik,

> Sungguh tak tahu mereka—ternoda!
> Setelah menikmati kebahagiaan di atas surga karena kebajikan,
> Mereka terlahir di dunia ini, atau yang lebih rendah."[1]

Dalam hal ini para filsuf *Upaniṣad* tidak hanya menjelaskan tentang masalah kelangsungan kehidupan manusia, tetapi juga menghubungkannya dengan kehidupan bermoral. Hubungan ini adalah salah satu yang diajarkan oleh Sang Buddha, dan teori *Muṇḍaka* mungkin mencerminkan pengaruh pandangan Buddhis. Demikianlah pandangan-pandangan *Veda* dan *Upaniṣad* tentang masalah kelangsungan kehidupan manusia setelah kematian.

Walaupun teori tentang kelahiran kembali atau tumimbal lahir bukanlah suatu teori yang paling populer di dalam *Veda* dan *Upaniṣad*, begitu teori tersebut diterima, perlu juga memberikan penjelasan bagaimana seseorang bisa bebas dari kelahiran kembali. Kebebasan dari kelahiran kembali semacam itu, secara alami, tentu saja dihubungkan dengan pencapaian brahma, tujuan akhir *Upaniṣad*. *Chāndogya Upaniṣad* mengatakan:

> "Sekarang, apakah mereka melakukan ritual kremasi pada orang tersebut atau tidak, mereka

1 *Muṇḍ* 1.2.7-8, 9-10.

> [yaitu, orang yang telah meninggal] akan menjadi api; dari api menjadi hari; dari hari, menjadi bulan purnama; dari bulan purnama, menjadi enam bulan saat matahari bergerak ke arah utara; dari bulan-bulan menjadi tahun; dari tahun menjadi matahari; dari matahari menjadi bulan; dari bulan menjadi kilat. Lalu, ada Seseorang (*purusa*) yang bukan manusia (*a-mānava*)
>
> Dia menuntun mereka ke Brahma. Ini adalah jalan menuju para deva, jalan ke Brahma. Mereka yang melanjutkan perjalanan tidak akan kembali ke alam manusia—pasti, mereka tidak kembali!"[1]

Dengan demikian, pengetahuan tentang *brahma* menghancurkan proses kelahiran kembali, dan memungkinkan seseorang untuk menikmati kehidupan yang kekal dan abadi. *Kaṭha Upaniṣad* sangat spesifik dalam mengacu hal ini:

> "Apa yang tanpa suara, sentuhan, bentuk, tak terhancurkan'
> Demikian pula tanpa rasa, konstan, tanpa bau,
> Tanpa awal, tanpa akhir, lebih tinggi dari yang agung, stabil—

1 *Ch* 4.15.5

> Dengan memahami Itu, seseorang terbebaskan dari mulut kematian."[1]

Sang Buddha mengacu kebebasan atau *nibbāna* sebagai tempat yang menjadikan tanah (*paṭhavi*), air (āpa), panas (*teja*), angin (*vāyu*) tidak dirasakan, dan matahari dan sebagainya tidak tampak.[2] Ini hanyalah acuan pada tiadanya pengalaman yang biasanya dialami selama masih hidup. Hal itu tidak mengacu pada kondisi metafisis seperti *brahma*, ketika fenomena empiris tidak berfungsi. Sangat jelas bahwa *Kaṭha Upaniṣad* pasca-agama Buddha telah memberikan warna metafisis terhadap pernyataan tersebut, yang memberikan kesan bahwa dunia fenomena tidak ada dalam konteks realitas transenden.

Seperti yang dapat dilihat nanti, kebebasan didefinisikan oleh Sang Buddha sebagai hancurnya karma (*kammakkhaya*). Lagi dalam hal ini, *Muṇḍaka Upaniṣad* pasca-agama Buddha memberikan sebuah penjelasan metafisis.

> "Dan perbuatan seseorang (*karma*) berhenti ketika Dia terlihat—baik yang lebih tinggi maupun yang lebih rendah."[3]

---

1 *Katha* 3.15.

2 D. 1.223; S. 1.15.

3 *Muṇḍ* 2.2.8.

Adalah persepsi tentang ātma atau *brahma*, dalam bentuk lebih tinggi atau lebih rendah yang memungkinkan seseorang untuk mengakhiri karma. Tidak ada implikasi semacam itu yang dibuat dalam pandangan Sang Buddha tentang kebebasan sebagai berhentinya karma. Hal ini akan dijabarkan belakangan.

Akhirnya, berhentinya kelahiran dan kematian menjadi tujuan akhir kehidupan bermoral. Śvetāsvatara Upaniṣad, *Upaniṣad* pasca-agama Buddha lainnya, menggarisbawahi pengetahuan tentang brahma sebagai sarana untuk mengakhiri kelahiran dan kematian yang terus berkelanjutan.

> "Dengan mengetahui apa yang di dalam, yang mengetahui Brahma menyatu dalam Brahma, serius di sana, terbebas dari kandungan."[1]

> "Dengan mengetahui Deva, semua rintangan runtuh; dengan hancurnya derita, berhentilah kelahiran dan kematian."[2]

Sebagaimana dalam contoh-contoh sebelumnya, ini juga merupakan usaha untuk menyatukan berhentinya kelahiran kembali yang berkelanjutan dengan pandangan Brahmana tentang *brahma* yang

1 *Śvet* 1.7.

2 Ibid., 1.11.

kekal, sungguh suatu interpretasi metafisis. Implikasi tentang pandangan Sang Buddha akan diklarifikasi kemudian.

Karma dan Kelahiran kembali dalam filsafat Materialisme

Referensi pertama tentang enam guru heterodoks, bertentangan dengan ortodoks, adalah *Sāmaññaphala-suttanta* dalam *Dīgha-nikāya*.[1] Keenam guru yang disebutkan adalah Pūraṇ Kassapa, Makkhali Gosāla, Ajita Kesakambli, Pakudha Kaccāyana, Nigaṇṭha Nātaputta, dan Sañjaya Bellaṭṭhiputta. Di antara mereka, Kassapa, Gosāla, Kesakambali dan Kaccāyana adalah para materialis murni, semuanya menolak hukum karma, kemungkinan adanya kelahiran kembali dan kehidupan bermoral. Satu-satunya pengecualian adalah Kesakambli, yang menerima kelahiran kembali sebagai suatu proses alami tanpa dipengaruhi oleh karma seseorang.

Kassapa adalah seorang materialis ekstrem yang mengajarkan realitas absolut tentang materi, sama absolutnya penolakan terhadap berbagai bentuk perilaku bermoral. Dengan membunuh makhluk lain, seseorang tidak melakukan kejahatan (*pāpa*) apa pun. Penghancuran kehidupan secara masal, tidak berarti akumulasi perbuatan jahat. Hal itu

1 D. 1.47-86

hanya berarti bahwa sebilah pedang atau senjata apa pun ditusukkan ke dalam segumpalan materi yang tidak bernyawa. Dengan demikian, dia dikenal luas sebagai orang yang menganut "teori non-aksi" (*akiriyavāda*).[1]

Materialis absolut selanjutnya adalah Kaccāyana. Dia mengakui tujuh elemen yang tak diciptakan dan stabil—tanah (*paṭhavi*), air (āpa), panas (*teja*), udara (*vāyu*), kebahagiaan (*sukha*), penderitaan (*dukkha*) dan kehidupan (*jīva*). Ketujuh elemen tersebut tidak bergerak, tidak berevolusi, dan tidak saling menghalangi satu sama lain. Tidak ada pembunuh, pelaku tindakan kriminal, pendengar, orang yang menyebabkan pendengaran, orang yang sadar, atau orang yang memberitahu. Sebagaimana dipertahankan oleh Kassapa, ketika seseorang memenggal yang lain atau menyebabkan kematian terhadap kehidupan makhluk lain, dia hanya menusuk tujuh elemen dengan sebilah pedang. Dengan demikian, dari materialisme, dia menjadi amoralisme.[2]

Kesakambali adalah materialis yang paling menonjol di India. Deskripsi tentang filsafatnya dimulai dengan penolakan terhadap kehidupan bermoral dan dilanjutkan dengan negasi terhadap karma dan

1 Ibid., 1.52-53.

2 Ibid., 1.56-57

kelangsungan kehidupan. Perbedaan pandangannya dengan pandangan kaum materialis lainnya adalah, selain mengakui empat elemen utama sebagai realitas, dia juga mengakui kenyataan bahwa badan jasmani terbuat dari elemen-elemen materi. Ketika seseorang meninggal, setiap elemen kembali ke elemen asalnya di dunia. Dia mengajarkan sebuah "teori ketiadaan" (*natthikavāda*), karena penolakannya terhadap kehidupan bermoral.[1]

Di antara para materialis, Gosāla menganut sebuah teori yang agak unik. Dia adalah pengikut sebuah sekte yang disebut Ājīvika yang menganut sebuah teori deterministik biologis (*biological determinism*). Penjelasannya tentang alam semesta berkisar pada tiga istilah, nasib (*niyati*), spesies (*saṅgati*) dan sifat (*bhāva*). Suatu makhluk hidup memiliki sifat tertentu, yang dapat bersifat unik dengan sendirinya. Akan tetapi, sifat unik tersebut tergantung pada kelompok spesies tersebut, spesies karena keharmonisan dalam karakteristik, kepemilikan hal itu menjadikan makhluk tersebut sebagaimana adanya. Bagaimana makhluk tersebut memiliki karakteristik semacam itu murni tergantung pada nasib atau spontanitas. Apa yang menarik adalah bahwa suatu makhluk berevolusi dalam konteks tiga faktor ini, melanjutkan pengembaraan dalam

1 Ibid., 1.55.

lingkaran kelahiran dan kematian hingga makhluk tersebut mampu mengakhiri penderitaan. Semua makhluk tanpa kendali, tanpa kekuasaan dan tanpa kekuatan untuk melakukan perubahan dalam proses kehidupan ini. Dengan demikian, kesucian berasal dari pengembaraan proses-kehidupan (*saṃsāra-suddhi*). Argumen utama Gosāla bertentangan dengan penerimaan keefektifan hukum karma.[1]

Karma dan Kelangsungan Kehidupan dalam Jainisme

Bentuk karma dan kelangsungan kehidupan yang paling ekstrem di dalam filsafat India diajarkan oleh Jainisme. Pārśvanātha dan Mahāvīra dianggap sebagai tokoh yang membuat ajaran aliran ini menjadi sistematik. Mahāvīra disebutkan sebagai teman Makkhali Gosāla. Karena itu, bukanlah hal yang tidak wajar untuk menemukan beberapa ajaran *Ājīvika* mempengaruhi ide-ide yang diajarkan oleh Mahāvīra. *Ājīvika*, walaupun mengikuti tradisi pertapaan (śramaṇa), menolak kemampuan usaha manusia dan kebebasan-berkehendak (*free-will*), dan mengajarkan sebuah teori deterministik biologis. Mahāvīra, sebaliknya, ingin menekankan pentingnya usaha manusia. Karena itu, dia mengajarkan sebuah teori deterministik karma (*karmic determinism*).

1 Ibid., 1.53-54.

Deterministik karma adalah hasil karya epistemologi dan metafisik Mahāvīra.

Dipercaya bahwa Mahāvīra, dalam teori pengetahuannya, berusaha untuk mengakomodasi beberapa bentuk non-absolutisme. Demi kekomprehensifan, dia ingin penjelasannya tentang keberadaan menyertakan baik proposisi negatif maupun positif, bersama dengan asumsi bahwa keduanya adalah kemungkinan-kemungkinan (*syād*). Filsuf Jaina baru telah mengelompokkan kemungkinan-kemungkinan ini sebagai berikut:

1. Memungkinkan bahwa A adalah B.
2. Memungkinkan A adalah ~B.
3. Memungkinkan bahwa A adalah (B.~B).
4. Memungkinkan bahwa A adalah ~(B.~B); yaitu tak terucapkan (*avaktavya*).
5. Memungkinkan bahwa A adalah B dan ~(B.~B).
6. Memungkinkan bahwa A adalah ~B dan ~(B.~B).
7. Memungkinkan bahwa A adalah (B.~B) dan adalah ~(B.~B)

Dapat diasumsikan bahwa kemungkinan-kemungkinan tersebut mengacu pada kejadian-kejadian di masa lampau (*atītā*) dan saat ini

(*vartamāna*). Tetapi hal itu akan memungkinkan dunia pengalaman tanpa batas (*open-ended*). Hal itu juga akan melecehkan ketertarikan Mahāvīra untuk menjadi orang yang komprehensif. Karena itu, kemungkinan-kemungkinan tersebut perlu menyertakan apa yang mungkin terjadi di masa yang akan datang (*anāgata*). Dengan kata lain, Mahāvīra ingin menyertakan semua kemungkinan, apakah yang telah terjadi di masa lampau, saat ini dan di masa yang akan datang. Pengetahuan semacam itu dianggap sebagai pengetahuan maha mengetahui. Inilah tepatnya alasan apa yang Mahāvīra mengklaim sebagai maha-mengetahui, yang umumnya diacu sebagai *kaivalya-jñāna*. Bahkan, dia adalah satu-satunya manusia yang mengklaim maha-mengetahui, yang biasanya diberikan kepada para deva. Pengetahuan semacam itu secara salah telah diberikan kepada Sang Buddha oleh beberapa murid-Nya di kemudian hari.

Bentuk pengetahuan di atas memungkinkan Mahāvīra untuk menjadi orang yang paling yakin tentang aspek yang paling penting dalam kehidupan manusia, yaitu karma. Karena dia mempertahankan deterministik biologis ajaran *Ājīvika*, yang mewakili suatu pergerakan terhadap pencapaian objektivitas sejati, dia tidak dapat melibatkan dirinya dalam suatu analisis empiris tentang psikologi manusia

untuk menjustifikasi validitas kehendak bebas (*free-will*). Ketergantungannya pada deterministik biologis akan merendahkan teori psikologis apa pun yang sama-sama tidak objektifnya. Karena itu, dia membutuhkan suatu teori psikologis dan moralitas yang sama objektifnya dengan deterministik biologis. Kecerdikannya terletak pada kemampuannya untuk memformulasikan doktrin perbuatan (*kriyā*), tanpa tergantung pada pandangan Brahmana tentang ātma dan *brahma*. Dengan demikian, hal ini menandakan suatu penolakan terhadap pandangan-pandangan kaum Brahmana tentang masyarakat dan nilai-nilai moral. Pandangan tentang perbuatan (*kriyā*), dengan demikian, muncul sebagai pandangan utama dalam Jainisme.

Perbuatan (*kriyā*), menurut Mahāvīra, terbagi menjadi tiga bagian: fisik, ucapan dan pikiran. Ciri yang paling penting dalam teori ini adalah bahwa ketiganya diberi status yang sama. Untuk dapat melakukan hal ini, Mahāvīra mengabaikan sumber psikologis perbuatan yang telah digarisbawahi oleh Sang Buddha. Pengalaman psikologis terkadang dianggap sebagai noda kesucian dalam percakapan filosofis.[1] Analisis dan penjelasan fenomena-fenomena psikologis tidak menghasilkan,

---

1 Lihat Immanuel Kant, *Crtitique of Pure Reason*, tr. Norman Kemp Smith, London: Macmillan, 1963, hal. 34.

diasumsikan, kejelasan dan presisi yang sama sebagaimana yang dapat dicapai saat mempelajari fenomena-fenomena fisik. Adalah karena alasan ini, Mahāvīra memilih penjelasan yang lebih bersifat fisik tentang perbuatan, daripada suatu analisis psikologis. Mungkin, ini adalah alasan mengapa dia menganggap karma sebagai partikel materi yang mengalir masuk (āśrava) dan menutupi roh. Daripada suatu teori tentang niat, yang ditekankan oleh Sang Buddha, sekarang kita menemukan, apa yang di dalam filsafat modern disebut, suatu teori perbuatan pikiran. Perbuatan mendikte apa yang sesungguhnya disebut pikiran, daripada pikiran menentukan apa yang sesungguhnya disebut perbuatan.

Adalah karena alasan ini, Mahāvīra percaya bahwa perbuatan fisik apa pun, apakah diniati atau tidak diniati, akan memberikan akibat. Agen perbuatan tetap saja akan bertanggung jawab. Dengan mengikuti metode ini, Mahāvīra mampu memberikan penjelasan yang tepat dan sistematis tentang hubungan antara perbuatan dan akibat atau perbuatan dan tanggung jawab. Lebih jauh, apa yang kita lakukan sekarang, apakah baik atau buruk, adalah utamanya karena apa yang telah dilakukan di masa lampau, apakah baik atau buruk. Inilah apa yang dikritik oleh Sang Buddha sebagai sebuah teori yang menjelaskan suatu pengalaman sebagai

sesuatu yang terjadi "karena suatu perbuatan yang telah dilakukan di masa lampau" (*pubbekatahetu*).[1] Jika setiap perbuatan, apakah baik atau buruk, selalu diikuti oleh akibat-akibat, apakah masing-masing baik atau buruk, bagaimana mungkin mencapai kebebasan dari perbuatan?

Resolusi yang diberikan oleh Mahāvīra terhadap masalah ini tidak hanya cerdas, tetapi juga sangat konsisten dengan teori metafisiknya yang telah dibahas di atas. Sebagaimana telah disebutkan oleh para cendekiawan Buddhis,[2] Mahāvīra dan para pengikutnya percaya bahwa dengan mempraktikkan penyiksaan diri seseorang akan mampu menerima hukuman atas perbuatan lampaunya, tanpa menunggu proses alaminya untuk memberikan akibat. Perbuatan-perbuatan di masa yang akan datang dihindari dengan tetap bertahan tanpa ikut campur tangan di dalam tindakan apa pun yang terjadi saat ini. Kedua aktivitas, bahkan, membahayakan diri sendiri, dan mungkin ada suatu kebenaran untuk percaya, bahwa, dengan melakukan hal itu, Mahāvīra sebenarnya melakukan bunuh diri. Karena itu, penjelasan-penjelasan yang lebih rasional dan empiris tentang karma dan kelahiran kembali, khususnya yang berlandaskan pada pandangan

1 M. 2.217; A. 1.173.

2 Ibid., 2.222.

moralitas manusia, harus menunggu datangnya Sang Buddha.

Bab III: Pengetahuan tentang Karma dan Kelahiran Kembali

Pertama-tama perlu diingat bahwa pengetahuan tentang karma dan kelahiran kembali bukanlah hasil dari sebuah pencarian tentang kebenaran dan realitas. Dalam konteks aktivitas filsafat dan religius yang dipusatkan pada penemuan kebenaran sejati (*satya*) tentang manusia dan alam, adalah alami untuk berasumsi bahwa Sang Buddha melakukan hal yang sama. Akan tetapi, dalam *sutta*-*sutta* awal, kita tidak dapat menemukan referensi apa pun *bodhisatta* meninggalkan warisan tahtanya untuk mencari kebenaran (*sacca*) tentang diri dan alam. Sebaliknya, dalam dua contoh ketika Beliau menceritakan kembali saat meninggalkan kehidupan rumah tangga, dengan jelas Beliau menyatakan bahwa Beliau mencari kebaikan (*kimkusalagavesi*) dan mencari jalan mulia menuju kedamaian yang tiada bandingannya (*anuttaraṃ santivarapadaṃ pariyesamāno*).[1]

Salah satu aspek yang paling penting tentang teori pengetahuan Sang Buddha adalah bahwa teori pengetahuan tersebut menghindari bentuk dogmatisme apa pun. Ide-ide yang telah dibahas

1 M. 1. 163, 240.

di dalam Bab II akan mengungkapkan sejauh mana kemelekatan pada pandangan-pandangan menghalangi para filsuf pra-agama Buddha untuk memberikan bahkan sebuah teori tentang karma dan kelahiran kembali yang lebih rasional. Pandangan *Upaniṣad* tentang roh yang kekal dan abadi (ātma), di satu sisi, dan prinsip penciptaan seperti *brahma*, di sisi lain, menghalangi penjelasan yang lebih jelas tentang karma dan kelahiran kembali. Kaum materialis, dengan pandangan dogmatis mereka sendiri tentang materi, menolak pandangan apa pun baik tentang karma dan kelahiran kembali maupun moralitas. Jaina, walaupun mengajarkan ajaran-ajaran ini secara keras, melangkah ke arah ekstrem lainnya dengan cara membuat ajaran-ajaran tersebut sebagai realitas absolut.

Sementara pengetahuan yang dicapai melalui kontemplasi (*jhāna*, *yoga*) umumnya terjangkau oleh beberapa orang yang berkeinginan mendedikasikan waktu dan energi mereka untuk mendapatkan hal itu, orang pada umumnya terikat pada pengalaman sensoris dan logika. Karena itu, Sang Buddha sangat antusias dalam menganalisis proses pengalaman sensoris dan menunjukkan cara bagaimana agar bisa menghindarkan manusia dari berbagai obsesi. Menariknya, dalam hubungannya dengan pertanyaan khusus yang diajukan oleh seorang bhikkhu tentang

mengapa ada konflik (*viggaha*) di dunia ini, Sang Buddha memberikan penjelasan singkat tentang bagaimana berbagai obsesi (*papañca*) muncul pada saat pengalaman sensoris (*saññā*) terjadi.[1] Para bhikkhu mendapatkan kesulitan untuk memahami pernyataan singkat tersebut. Karenanya, mereka mencari bantuan dari Y.M. Mahākaccāyana, yang penjelasannya telah menjadi analisis paling komprehensif tentang pengalaman sensoris dalam *sutta*. Penjelasannya adalah sebagai berikut:

> "Tergantung pada organ penglihatan dan objek yang tampak, O para bhikkhu, muncullah kesadaran penglihatan; pertemuan ketiganya disebut kontak, dikondisikan oleh kontak muncullah perasaan. Apa yang dia rasakan, itulah yang dia cerap; apa yang dia cerap, itulah yang dia pikirkan. Apa yang dia pikirkan, itulah yang mengobsesinya. Apa yang mengobsesi, karena hal itu, berbagai konsep yang ditandai oleh persepsi yang mengobsesi semacam itu menyerangnya dalam hubungannya dengan objek-objek yang tampak yang dapat dicerap oleh organ penglihatan, termasuk di masa lampau, yang akan datang dan sekarang."[2]

1 Ibid., 1.109-110.

2 Ibid., 1.111-112.

Di bagian pertama, prinsip sesuai dengan prinsipnya pengalaman sensoris mulai terjadi adalah "sebab musabab" (*paṭiccasamuppāda*). Pandangan tentang "roh" (ātma) yang berfungsi sebagai agen dengan sendirinya tereliminasi. Kedua, acuan utama adalah pada organ penglihatan, yang merupakan bagian dari personalitas yang secara fisik dapat diidentifikasi. Personalitas fisik itu sendiri yang merupakan bagian dari personalitas psiko-fisik (*nāmarūpa*), yaitu manusia yang sadar, pandangan tentang *tabula rasa* yang tergantung pada hal tersebut pengalaman dikatakan meninggalkan impresi juga diabaikan.

Ketiga, walaupun objek pengalaman disebutkan setelah organ indra, deskripsi juga menempatkan keduanya sebagai sama pentingnya. Dengan tergantung pada organ indra dan objek proses persepsi dimulai. Sementara objek disebutkan sebagai salah satu kondisi primer, tidak ada usaha untuk memastikan apa objek yang sesungguhnya. Tidak juga objek diacu sebagai suatu objek sensoris yang samar-samar yang pada akhirnya menjadi jelas saat proses persepsi berlanjut. Apa yang dimaksud adalah bahwa objek sensoris itu sendiri harus menyesuaikan diri dengan organ sensoris, karena objek yang tidak sesuai dengan organ sensoris tidak dapat dicerap. Penekanan yang diberikan oleh Sang Buddha adalah pada apa yang dilakukan oleh refleksi

manusia dengan apa yang disebut objek atau apa yang terjadi terhadap objek ketika proses pengalaman terjadi. Beliau tidak tertarik untuk menentukan apa sifat sejati yang sesungguhnya objek tersebut atau memberikan deskripsi objektif yang nyata terhadap objek itu sendiri.

Keempat, pemahaman-Nya bahwa objektivitas sejati tentang objek itu sendiri tidak dapat dicapai dan bahwa perspektif manusia tidak dapat dihindari telah digarisbawahi oleh pernyataan-Nya tentang tingkat awal pengalaman sensoris, yaitu, "tergantung pada organ penglihatan dan objek yang tampak muncullah kesadaran penglihatan." Ke manakah seorang filsuf bisa melangkah lebih jauh untuk menentukan sifat objek, saat menghindari kesadaran terhadap objek? Jika kesadaran bukanlah sebuah *tabula rasa* tetapi merupakan bagian personalitas psiko-fisik dan karena alasan tersebut, telah dikondisikan oleh pengalaman-pengalaman sebelumnya, ada banyak elemen lainnya yang akan masuk ke dalam proses persepsi ketika sebuah keputusan dibuat mengenai objek tersebut. Adalah untuk menjelaskan sifat kompleks kesadaran, sementara pada saat yang sama mengizinkan ingatan objektivitas objek hingga beberapa skala bahwa Sang Buddha menggarisbawahi *ketergantungan* kesadaran pada organ sensoris dan objek. Lebih lanjut, dalam hal ini, tidak ada saran epiphenomenalisme, yaitu

bahwa kesadaran adalah hasil materi dan, karenanya, dihasilkan pada setiap saat sebagai akibat dari kontak antara organ sensoris dan objek.

Lagi, saran bahwa kesadaran pada tingkat ini agak neotik dan kesadaran tersebut secara lambat laun berkembang saat proses persepsi terus berlanjut tampaknya tidak diperhitungkan pula. Alasannya adalah bahwa proses selanjutnya antara kontak (*phassa*) dan persepsi (*saññā*), yaitu sensasi atau perasaan (*vedanā*) tidak memberikan tambahan *isi* persepsi, yaitu, dalam konteks ketepatan dan kejelasan, tetapi lebih cenderung pada *karakternya*.

Pertemuan organ sensoris, objek indra dan kesadaran yang dikondisikan oleh keduanya disebut kontak (*phassa*). Istilah kontak harus dipahami dalam arti yang lebih luas, sebagaimana dinyatakan dalam kalimat seperti "saya sedang dalam kontak dengan John," dan sebagainya, dan tidak dalam arti yang lebih sempit "sekadar sentuhan". Karena istilah kontak dipergunakan dalam arti yang lebih luas atau lebih komprehensif, Sang Buddha mampu mengatakan bahwa semua teori filosofis tentang dunia tergantung pada kontak (*phassa paccayā*).[1] Dengan begitu, kontak menunjukkan ide tentang kebiasaan atau familiaritas.

---

1 D. 2.32.

Hasil yang tidak dapat dihindari dari kontak adalah perasaan (*vedanā*) yang mengenalkan elemen emosional, dan perasaan ini dapat menyenangkan, tidak menyenangkan atau netral. Kebiasaan mengondisikan tidak hanya rasa tidak suka tetapi juga kekaguman dan acuh tak acuh. Bagi Sang Buddha, aspek emosional pengalaman sensoris adalah yang paling penting sebab hal itu memungkinkan Sang Buddha untuk meletakkan keputusan-keputusan moral di dunia pengalaman daripada meninggalkan hal tersebut sebagai keputusan-keputusan tak nyata yang tak ada hubungannya dengan dunia nyata. Akan tetapi, Sang Buddha bukan tidak menyadari bahwa perasaan dapat berkembang dalam bentuk yang mengerikan melampaui manusia hingga batasan tertentu sehingga mereka kehilangan rasionalitas mereka. Dengan kata lain, emosi yang merupakan elemen yang tak terhindarkan dalam pengalaman-pengalaman kita, dapat juga menjadi penyebab kebingungan dan penderitaan kita pada umumnya.

Agar dapat mengekspresikan ide ini, Sang Buddha mengubah bahasa yang Beliau pergunakan untuk menjelaskan proses persepsi. Dengan demikian, ketimbang menggunakan bahasa "ketergantungan" yang telah Beliau pergunakan sejauh ini dengan mengatakan bahwa "tergantung pada perasaan muncullah persepsi" (*vedanā paccayā saññā*),

Beliau menggunakan bahasa agensi: “Apa yang dia rasakan, dia cerap (*yam vedeti, taṃ sañjānāti*). Adalah cara yang sangat luar biasa pandainya untuk mengindikasikan bagaimana personalitas manusia yang saling bergantungan dengan identitasnya sendiri dapat menyebabkan munculnya pandangan tanpa ketergantungan dan roh untuk mempertahankan roh (ātma) melalui emosi yang hiperaktif. Sebagai tambahan, juga ditunjukkan bagaimana emosi yang telah berkembang umumnya diakomodasikan dalam bahasa umum dan bagaimana bahasa yang lebih impersonal dapat membawa perubahan dalam emosi itu sendiri tanpa mengeleminasinya sama sekali. Pandangan yang sangat menakjubkan ini bahwa konsepsi-konsepsi itu sendiri dapat membawa perubahan dalam emosi manusia akan dibahas dengan segera.

Orang biasa, ketika mencerap objek, terbiasa untuk mengasumsikan bahwa objek yang dicerap memiliki sebab dan hakikat yang independen dan misterius yang menghasilkan kesan tentang hal tersebut. Begitu hakikat semacam itu diasumsikan, lalu orang tersebut berpikir bahwa ada kualitas-kualitas yang termasuk di dalamnya. Ketika seseorang menggenggam hakikat dan kualitas-kualitas tersebut, tidaklah mudah untuk mengatasi ketidaksetujuan tentang objek tersebut dan dengan demikian berkonflik

dengan yang lain yang memegang pandangan yang berbeda tentang objek tersebut. Oleh sebab itu, Sang Buddha menasihatkan agar mengendalikan organ indra pada saat pengalaman sensoris sedang terjadi dengan tidak melekat pada sebab-sebab misterius (*nimitta*) dan kualitas-kualitas sekunder (*anuvyañjana*).[1] Kebiasaan tersebut tidak mudah untuk diatasi. Karena itu, Sang Buddha menekankan pada empat bentuk kontemplasi pertama sebagai sarana untuk mengatasi pandangan-pandangan yang dimiliki sebelumnya.

Karena ini adalah pengetahuan tanpa bias, Sang Buddha mampu merasionalisasikan dengan mendasarkan pada hal itu. Beliau menasihatkan murid-murid-Nya untuk tidak mengikuti logika *a priori*. Hal ini adalah karena bentuk logika semacam itu dimulai dengan tesis primer yang telah diterima dan dilanjutkan dengan mendiduksi contoh-contoh individual. Bagi Sang Buddha, tesis-tesis primer semacam itu diterima atas dasar keyakinan (*saddhā*), rasa suka (*ruci*), tradisi (*anussava*), refleksi pada bentuk (ākāraparivitakka) dan kemelekatan pada pandangan (*diṭṭhinijjhanakkhanti*). Tak ada jaminan bahwa bentuk logika semacam itu selalu menghasilkan kesimpulan-kesimpulan yang benar. Kesimpulan-kesimpulan itu bisa saja benar dan bisa

1 D 1.70; 3.225; S. 4. 104, 168; A. 2. 16; 3. 99; 5. 348.

salah.[1]

Solusi yang diberikan oleh Sang Buddha terhadap masalah pengalaman sensoris ini dapat ditemukan dalam empat tingkat kontemplasi pertama (*jhāna*), yang tidak melibatkan transendentalitas pengalaman sensoris.

Tingkat kontemplasi pertama (*pathamajjhāna*) adalah terhindar dari kesenangan indriawi (*kāma*) dan tendensi-tendensi yang tidak baik (*akusa-dhamma*).[2] Dikatakan, hal ini disertai dengan refleksi (*vitakka* = melihat kembali) dan investigasi (*vicāra* = melihat sekeliling). Akan tetapi, apa yang penting adalah bahwa ini adalah keadaan yang penuh rasa gembira dan bahagia (*pīti-suka*) yang sepenuhnya berbeda dari apa yang berasal dari kenikmatan yang dihasilkan dari kesenangan indriawi dan tendensi-tendensi tidak baik. Di tempat lain, keadaan ini didefinisikan sebagai kesadaran akan kebenaran yang halus (*sukhuma-sacca*) yang dihasilkan oleh rasa gembira dan bahagia yang muncul dari penghindaran (*viveka*).[3] Ini adalah pengalaman tentang apa yang benar tergantung pada refleksi dan investigasi, disertai dengan bentuk rasa gembira dan bahagia yang luar biasa. Dengan kata lain, dalam hal

1 M. 2.170-171.

2 D. 1.73.

3 Ibid., 1.182.

ini, tidak ada usaha untuk menutup organ sensoris. Melainkan, organ sensoris dibuat lebih tajam dengan mengeleminasi rasa bias.

Tingkat kontemplasi kedua (*dutiyajjhāna*) dimaksudkan untuk menghindari kemungkinan adanya pemuasan yang berlebihan baik refleksi maupun investigasi.[1] Sang Buddha cukup menyadari cara-cara yang ditempuh pendahulu-Nya yang mempergunakan refleksi untuk mendapatkan pengetahuan tentang awal mula individu yang sesungguhnya (seperti dalam hal ātma) dan mempergunakan investigasi untuk mendapatkan pengetahuan tentang dunia (seperti halnya *brahma*). Bagi Sang Buddha, ini adalah cara-cara metafisis di luar batas pengetahuan pengalaman sensoris pada umumnya. Karena itu, pada tingkat ini, Beliau merasa bahwa orang yang melakukan kontemplasi, setelah mendapatkan pengetahuan veridikal melalui refleksi dan investigasi, harus menangguhkan kedua proses ini. Diharapkan untuk menghasilkan persepsi tentang kebenaran yang halus berdasarkan pada rasa gembira dan bahagia yang muncul karena konsentrasi (*samādhija*).[2]

Kontemplasi ketiga (*tatiyajjhāna*) meliputi eliminasi halangan lainnya untuk memperjelas persepsi. Ini

1 Ibid., 1.74.

2 Ibid., 1.182-183.

adalah komitmen emosional pada pengetahuan yang dihasilkan oleh rasa gembira (*pīti*).[1] Pengeliminasiannya akan memungkinkan orang yang melakukan kontemplasi untuk "melihat lebih dekat" atau "mempertimbangkan" apa yang dicerap (*upekhā*, berasal dari upa, "dekat" dan akar kata īks, "melihat"). Hal ini disertai dengan kesadaran untuk menyadari objek persepsi. Persepsi tanpa bias ini menghasilkan suatu bentuk kebahagiaan (*sukha*) yang menjalar ke seluruh tubuh orang yang melakukan kontemplasi. Hal ini dikatakan sebagai persepsi kebenaran yang halus yang dimungkinkan oleh kebahagiaan akan pertimbangan (*upekhāsukha*).[2]

Selama dalam tingkat kontemplasi keempat (*catutthajjhāna*), sisa emosi yang terakhir (*sukha*) dieliminasi, membuat orang yang berkontemplasi hanya dengan persepsi objektif yang sempurna terhadap apa yang diberikan oleh pengalaman sensoris. Berdasarkan pada saat sebelum pudarnya rasa gembira dan bahagia, orang yang bermeditasi melihat dunia objektif dengan tanpa perasaan susah atau senang (*adukkhamasukha*),[3] suatu keadaan yang dideskripsikan sebagai persepsi tentang kebenaran halus tanpa perasaan susah dan senang apa pun.[4]

1 Ibid., 1.75.

2 Ibid., 1.183.

3 Ibid., 1.75.

4 Ibid., 1.183.

Sayangnya, keadaan ini kadang-kadang digambarkan sebagai suatu keadaan acuh tak acuh.[1] Mereka yang berpandangan demikian, tampaknya tidak menyadari arti yang sesungguhnya istilah penderitaan (*dukkha*) dan kebahagiaan (*sukha*) dalam konteks Buddhis. Bahkan, dalam analogi istilah *sukha*, Sang Buddha menciptakan istilah *dukkha*. Istilah tersebut tidak terdapat dalam kosakata India sebelum munculnya Sang Buddha. Kedua istilah tersebut berasal dari bentuk nominal yang sama, *kha*, yang berarti "lubang-gandar". Jika lubang-gandar terlalu besar, roda akan oleng dan jika terlalu kecil, roda akan menjadi panas dan terbakar. Inilah tepatnya apa yang dilakukan oleh penderitaan (*dukkha*) kepada seseorang. Jika lubang-gandar tidak terlalu besar dan tidak terlalu kecil, roda akan berputar selaras dengan gandar, dan dapat ditumpangi dengan nyaman. Inilah arti kebahagiaan (*sukha*). Inilah yang diharapkan untuk dicapai dalam kehidupan. Akan tetapi, selama dalam kontemplasi yang diarahkan untuk memahami apa yang benar, bahkan komitmen emosional semacam itu dapat menjadi hambatan. Berhentinya kebahagiaan, dengan demikian, memiliki nilai pragmatis karena mampu melihat dunia tanpa komitmen emosional. Pengetahuan semacam itu secara lambat laun akan menuju pada bentuk kebahagiaan tertinggi, yaitu kebahagiaan karena kebebasan (*nibbāna-sukha*).

1 Lihat *Pali Tipitakaṃ Concordance*, vii. 411.

Dengan demikian, *uphekhā* bukanlah rasa acuh-tak-acuh, tetapi suatu usaha untuk mendapatkan perspektif yang baik tentang sifat manusia dan dunia, sehingga dapat mengembangkan suatu pandangan yang lebih stabil dalam merespons dunia pengalaman.

"Melihat secara dekat" atau "mempertimbangkan" (*upheka*) pengalaman apa pun tidak mungkin terjadi di hadapan rasa bias seperti suka dan tidak-suka, komitmen emosional terhadap salah satu pandangan atau yang lainnya. Diklaim bahwa pada tingkat kontemplasi ini, pikiran (*citta*) menjadi lunak (*mudu*), dalam arti tidak kaku, lentur atau fleksibel (*kammañña*) dan stabil (ānejjappatta).[1] Fleksibilitas dan stabilitas pikiran semacam ini sangat penting untuk memahami individu dan berbagai konsepsi yang berhubungan dengan hal tersebut. Karena alasan tersebut, Sang Buddha mengarahkan perhatian-Nya pada pemahaman badan jasmani seseorang. Beliau menyadari bahwa badan jasmani "terdiri dari empat elemen utama (*cātummahābhūtika*), yang terlahir dari ibu dan bapak (*mātāpettikasambhava*) dan tergantung pada makanan lunak dan kasar (*odanakummāsapaccaya*). Di situlah terletak kesadaran (*viññāṇa*) dan kesadaran

1 D. 1.76.

dibangun di situ."[1] Selanjutnya, Beliau mengarahkan perhatiannya terhadap konsepsi personalitas dalam hubungannya dengan apa yang diasumsikan oleh pendahulu maupun filsuf sezaman-Nya sebagai realitas psikologis yang permanen dan abadi, yaitu roh (ātma). Menurut Sang Buddha, pandangan semacam ini adalah murni hasil imajinasi.[2] Meskipun kedua bentuk pengetahuan semacam ini tidak disebutkan di mana pun, keduanya menjadi landasan teori tanpa-roh (*anatta*) Sang Buddha yang digarisbawahi dalam berbagai *sutta*.

Bentuk-bentuk pengetahuan yang diuraikan di atas tidak mengizinkan secara langsung akses pada realitas karma dan kelahiran kembali. Tetapi, bentuk-bentuk pengetahuan tersebut membersihkan rasa bias yang umumnya menghalangi penerimaan ajaran-ajaran semacam itu. Bentuk-bentuk pengetahuan semacam itu juga mengeliminasi keraguan yang umumnya diarahkan pada ajaran-ajaran tersebut atau menjadikannya sebagai realitas sejati.

Bentuk-bentuk pengetahuan yang memungkinkan seseorang untuk memverifikasi ajaran tentang karma dan kelahiran kembali adalah enam bentuk pengetahuan yang lebih tinggi atau luar biasa (*abhiññā*). Pengetahuan yang lebih tinggi

1 Ibid.

2 Ibid., 1.77.

atau luar biasa yang umumnya disebutkan adalah psikokinesis (*iddhividha*), telinga deva (*dibbasota*), telepati (*cetopariyañāṇa*), retrokognisi (*pubbenivāsānussati*), mata deva (*dibbacakkhu*) dan kebijaksanaan (*paññā*).[1] Tiga yang pertama di antara keenam pengetahuan tersebut tidak begitu bermanfaat dalam memahami sifat alami kehidupan manusia. Sang Buddha menyadari bahwa kadang-kadang bentuk-bentuk pengetahuan semacam itu dapat disalahgunakan. Hal ini berhubungan khususnya dengan psikokinesis, sehingga Sang Buddha melarang murid-murid-Nya untuk mempraktikkan pengetahuan semacam itu.

Bagi Sang Buddha, yang penting di antara bentuk-bentuk pengetahuan yang lebih tinggi adalah retrokognisi, mata deva dan pengetahuan tentang lenyapnya kotoran batin. Retrokognisi khususnya sangat penting. Menghindari pencarian objektivitas sejati atau realitas sejati, Sang Buddha dipaksa untuk melihat pengalaman manusia dari sudut kontekstual atau historis. Pengetahuan tentang masa lalu seseorang, sepanjang yang dapat dicapai, karenanya, sangat esensial. Ingatan dalam konteks biasa umumnya dianggap tidak layak dipercaya sebagai sumber pengetahuan oleh banyak filsuf. Mungkin ada alasan yang valid untuk berpandangan

1 Ibid., 1.77-84.

demikian. Sering kali, ingatan terasa samar-samar dan kabur. Selain itu, ingatan dapat mengelabuhi kita. Ketidakjelasan dan bahkan kegagalan seperti itu kadang-kadang disebabkan oleh rasa bias kita sendiri, keengganan kita bahkan untuk memikirkan ingatan-ingatan semacam itu. Sering pula, kita cenderung menekan ingatan yang tidak menyenangkan dan berusaha memunculkan apa yang menyenangkan. Proses semacam itu tidak berlaku bagi orang yang melakukan kontemplasi, karena dia telah membersihkan pikirannya dengan cara melalui empat tingkat pendahuluan yang pertama. Dia siap melihat ingatan-ingatannya apakah ingatan-ingatan tersebut menyenangkan atau tidak menyenangkan. Pandangan moralnya, sekurang-kurangnya untuk sementara waktu, menghalanginya untuk bersifat hipokritis saat berurusan dengan informasi.

Karena itu, jika memori dibarengi dengan standar moralitas yang kuat dan juga konsentrasi yang sangat tinggi, tidak ada alasan untuk mempercayai bahwa informasi yang diberikan melalui sarana seperti itu perlu dipertanyakan seperti halnya ingatan pada umumnya. Sesungguhnya Sang Buddha sering menyarankan murid-murid-Nya untuk mengembangkan kesadaran (*satipaṭṭhāna*) sebagai salah satu metode yang paling ampuh

untuk mendapatkan pengetahuan dan kebebasan.[1] Kesadaran (*sati*) tidak sekadar kesadaran tentang apa yang diberikan oleh pengalaman saat ini, tetapi juga memahami saat ini dalam hubungannya dengan masa lalu. Karena alasan ini, kesadaran retrokognisi dikatakan berfungsi karena adanya ingatan (*satānusārīviññāṇaṃ*).[2] Bagaimana kesadaran menjadi suatu landasan untuk kelanjutan antara dua kehidupan akan dijelaskan dalam Bab VI tentang Kelahiran Kembali.

Retrokognisi memberikan kita informasi tentang masa lalu kita, bukan masa lalu orang lain. Hal ini adalah karena kesadaran adalah bagian dari personalitas individu dan setiap individu dapat melacak sejarah dirinya sendiri dengan cara mengikuti kesadarannya sendiri. Hanya diri sendiri yang dapat menggali ke dalam kesadarannya sendiri. Seseorang tidak dapat melakukannya terhadap orang lain. Evolusi personalitas diri sendiri yang dikondisikan oleh berbagai faktor, apakah baik atau buruk, dapat dipahami dengan cara yang paling komprehensif melalui retrokognisi. Pertanyaan tentang bagaimana retrokognisi dapat dikembangkan hingga ke berbagai kehidupan sebelumnya bahkan ketika ada gangguan personalitas fisik akan dibahas

1 Ibid., 2.190.

2 Ibid., 3.134.

pada Bab IV. Dengan pengetahuan semacam ini, seseorang dapat memastikan hanya tentang karma dan kelahirannya sendiri.

Akan tetapi, penting untuk mengetahui apakah hal yang sama juga terjadi pada orang lain. Ini adalah fungsi pengetahuan yang lebih tinggi kelima, yaitu mata deva (*dibbacakkhu*). Mata deva, sebagaimana didefinisikan oleh Sang Buddha, tidak meliputi pengetahuan tentang masa yang akan datang. Sementara pengetahuan semacam itu dipergunakan dalam arti persepsi kejadian-kejadian yang terjadi pada masa tertentu, dan dapat dibandingkan dengan telinga deva, lebih sering mata deva mengacu pada pengetahuan tentang evolusi makhluk lain sebagaimana mereka dikondisikan oleh karma mereka sendiri.

Tidak seperti halnya retrokognisi, ketika seseorang mampu melacak kembali sejarahnya sendiri dengan cara menggali ke dalam kesadarannya sendiri, dalam mata deva seseorang tidak bisa menggali ke dalam kesadaran dan melacak sejarah masa lampau orang tersebut. Karena itu, orang yang melakukan kontemplasi harus mengobservasi kelahiran kembali orang lain yang terjadi sesuai karma pada saat hal itu terjadi. Karena alasan ini, Sang Buddha berhati-hati untuk menjelaskan kejadian tersebut

dengan menggunakan kalimat *present participle*. Beliau mengatakan: "(Orang yang melakukan kontemplasi) melihat makhluk-makhluk meninggal dan terlahir kembali … bergerak sesuai dengan karmanya" (*satte passati cavamāne upapajjamāne … yathākammūpage*).[1] Menariknya, pengetahuan ini digambarkan sebagai "di luar batas manusia" (*attikkantamānusika*), meskipun karakteristik yang sama tidak diberikan pada retrokognisi. Alasannya, mungkin adalah karena beberapa orang biasa mampu mengingat kejadian-kejadian lampau meskipun dalam kehidupan sekarang ini.

Adalah rekognisi mata deva yang menyebabkan masalah bagi sebagian cendekiawan Buddhis di zaman modern. Mereka menganggap bahwa rekognisi pengetahuan semacam itu akan tampak sangat tidak konsisten bagi orang-orang yang mengklaim dirinya sebagai seorang empiris. Pertanyaan yang sering dimunculkan adalah bagaimana seorang empiris bisa menjelaskan pikiran orang lain, terlebih lagi evolusi yang berkesinambungan selama beberapa kali kehidupan. Tampaknya keraguan mengenai keberadaan pikiran orang lain umumnya dihasilkan oleh filsuf yang berusaha untuk mencapai objektivitas sejati dalam penjelasan-penjelasannya. Dalam konteks filsafat India, kaum Materialis, *Ajīvīka*, dan

1 Ibid., 1.82-83.

bahkan Jaina tampaknya telah dikonfrontasikan dengan masalah semacam itu. Bagi Sang Buddha, tampaknya masalah seperti itu telah diselesaikan cukup baik dengan cara mengadopsi pandangan filosofis yaitu secara sederhana menghindari untuk menciptakan masalah semacam itu. Perlu dicatat bahwa dalam periode selanjutnya saat para filsuf Buddhis mengadopsi pandangan objektif semacam itu mereka dipaksa mengarang risalah untuk menjustifikasi keberadaan pikiran orang lain, sebagaimana dicontohkan oleh *Santānantarasiddhi* ("Pendirian Pikiran Orang Lain") karya Vinitadeva.[1]

Sangat memungkinkan untuk mengadopsi dua pandangan ekstrem terhadap lima bentuk pengetahuan yang telah disebutkan di atas. Seorang skeptis yang mencari penjelasan objektif dapat bersikukuh bahwa klaim pengetahuan semacam itu sia-sia karena tidak selaras dengan pandangan verifikatif yang umumnya terpaku pada fisik. Seorang spiritualis sebaliknya percaya bahwa pengetahuan semacam itu bersifat mistis dan tidak ada kaitannya dengan pengalaman biasa apa pun. Jalan tengah yang diadopsi oleh Sang Buddha menghindari kedua ekstrem tersebut. Tanpa terlalu skeptis dan tanpa terlalu terobsesi oleh pengetahuan semacam itu, Sang Buddha bersedia

1 Lihat Hajime Nakamura, *Indian Buddhism*, Osaka: KUFS Publication, 1980, hal. 306.

menerima informasi apa pun yang ada melalui sarana semacam itu sepanjang informasi tersebut memiliki nilai pragmatis. Karma dan kelahiran kembali, dua ajaran yang Sang Buddha terima atas dasar pengalaman-pengalaman ini, dijustifikasi bukan hanya berdasarkan pada alasan-alasan empiris tetapi juga alasan-alasan pragmatis,[1] yang terakhir digarisbawahi demi manfaat bagi para skeptis.

Hal ini mengarahkan pada evaluasi bentuk pengetahuan tertinggi yang diakui oleh Sang Buddha, yaitu, pengetahuan tentang lenyapnya kotoran batin (āsavakkhaya), sering diacu sebagai kebijaksanaan atau pandangan terang (*paññā*, *prajñā*). Kenyataan bahwa pengetahuan ini diletakkan di bagian akhir bentuk-bentuk pengetahuan yang lebih tinggi, yang semuanya dianggap sangat luar biasa dan bahkan mistis dalam beberapa arti, menimbulkan kesan bahwa pengetahuan semacam ini sama mistisnya, bahkan bisa lebih dari itu. Karena itu, hal ini dianggap sebagai sepenuhnya tidak berhubungan dengan pengalaman sensoris. Hal ini diungkapkan meskipun Sang Buddha menyatakan bahwa tidak ada perbedaan yang berarti antara kesadaran (*viññāṇa*) dan pandangan terang (*paññā*).[2] Sesungguhnya, mereka yang menganggap adanya dikotomi yang

1 M. 1.403.

2 Ibid., 1.292-293.

mencolok antara proses kehidupan dan kebebasan adalah mereka yang bersikukuh pada sebuah dikotomi antara kesadaran dan pandangan terang.

Istilah āsavakkhaya-ñāṇa secara harfiah berarti pengetahuan tentang lenyapnya kotoran batin. Dengan demikian, pengetahuan semacam ini mengandung hancurnya kotoran batin sebagai isinya. Kotoran batin adalah noda yang dihasilkan oleh pikiran seseorang sebagai hasil dari respons terhadap objek pengalaman. Meskipun demikian, kognisi mengenai lenyapnya kotoran batin semacam itu, tidak ada keraguan bahwa ada kandungan positif dalam pengetahuan semacam itu, yaitu pikiran manusia yang bebas dari kotoran batin dan, karenanya, murni. Dengan demikian, keadaan semacam ini tidak dapat dilihat sebagai non-dualisme (*advaya*) dalam arti metafisis. Mungkin saja non dual dalam arti moral, karena seseorang yang telah mengembangkan pengetahuan ini tidak bersifat egoistik dan, karena itu, tidak membuat suatu perbedaan yang tajam antara dirinya dan orang lain.

Kandungan moral pengetahuan tentang lenyapnya kotoran batin adalah yang paling penting. Sungguh merupakan kulminasi penegakan moral yang dengannya proses meditasi dimulai, yaitu, tingkat pertama dalam kontemplasi. Jika seseorang

tidak mampu mencapai tingkat akhir ini, tetapi hanya bentuk-bentuk kontemplasi (*jhāna*) dan pengetahuan yang lebih tinggi (*abhiññā*), dia dapat kembali dengan segera ke kondisi sebelumnya saat dia memulai praktik meditasi. Dengan begitu, apa yang dicapai pada tingkat pertama kontemplasi akan bersifat sementara. Lenyapnya kotoran batin (āsavakkhaya), yang merupakan sinonim kebebasan (*nibbāna*), karena itu merupakan eliminasi kotoran batin yang bersifat tendensius untuk selamanya.

Hancurnya kotoran batin adalah apa yang terjadi pada individu. Ini adalah sebuah transformasi moral. Mengapa seseorang tidak membiarkan dirinya untuk diobsesi oleh kotoran batin semacam itu di masa yang akan datang setelah semuanya diatasi tergantung pada berbagai faktor seperti keyakinan bahwa kotoran batin semacam itu sangat berbahaya dan tekad untuk tidak lagi diperdaya oleh kotoran batin semacam itu. Karena hal ini mengacu pada pengetahuan tentang diri sendiri, atau pengetahuan tentang transformasi moral yang terjadi pada diri sendiri, orang-orang yang telah tercerahkan lebih sering telah mengklaim kepastiannya tentang bentuk pengetahuan ini daripada bentuk pengetahuan lainnya. Senandung kebahagiaan yang telah mereka ekspresikan setelah merealisasi keadaan ini menandakan kebahagiaan yang luar biasa dan

pencapaian kondisi emosional yang luar biasa yang berasal dari kesuksesan mengalahkan penderitaan dan frustrasi sehingga tampak tidak mungkin lagi untuk kembali lagi ke kondisi yang penuh belenggu. Hal ini sering diekspresikan dalam klaim mereka: "Kelahiran-kelahiran (yang akan datang) telah terputus, kehidupan suci telah dijalani, telah dilakukan apa yang perlu dilakukan, tidak ada lagi apa yang akan datang."[1]

Kenyataan bahwa Mahāvīra mengklaim maha mengetahui dan bahwa murid-murid Sang Buddha di kemudian hari secara salah memberikan gelar yang sama kepada Sang Buddha telah disinggung sebelumnya. Jika Sang Buddha mengembangkan pengetahuan maha mengetahui, sangat memungkinkan bahwa Sang Buddha akan menganggap karma dan kelahiran kembali sebagai realitas absolut sebagaimana yang dilakukan oleh Mahāvīra. Karena Beliau tidak menganggap karma dan kelahiran kembali demikian, penting juga untuk mengkaji pernyataan-pernyataan Sang Buddha sebagaimana ditunjukkan oleh pengetahuan semacam itu dan melihat sejauh mana pengetahuan semacam itu merefleksikan suatu bentuk pengetahuan yang absolut. Dalam proses ini, mungkin juga menemukan apa yang Sang Buddha maksud sebagai

1 D. 1.84, 177, 203; M. 2.39.

maha mengetahui, dan sejauh apa hal itu mendukung ajaran-Nya tentang karma dan kelahiran kembali.

Istilah *sabbaññū*, *sabbavidū* ("mengetahui segalanya") dan *sabbadassavi* ("mencerap segalanya") muncul dalam *sutta*-*sutta* awal.[1] Kecenderungan umum di antara para penafsir modern agama Buddha adalah mengasumsikan bahwa ini adalah suatu bentuk klaim pengetahuan yang dapat dibandingkan dengan "maha mengetahui" yang diklaim oleh Mahāvīra atau dalam tradisi teistik yang dihubungkan dengan para deva. Meskipun Sang Buddha tidak mengklaim pengetahuan semacam itu di dalam *Tevijja Vaccagotta Sutta*,[2] memastikan bahwa Beliau hanya memiliki tiga bentuk pengetahuan yang lebih tinggi (tiga bentuk pengetahuan yang terakhir yang dibahas di atas), para cendekiawan lebih cenderung untuk menginterpretasikan yang terakhir, yaitu, kebijaksanaan (*paññā*) sebagai "maha mengetahui". Benar bahwa beberapa metafisikawan Buddhis di kemudian hari seperti *Sarvastivāda* menguraikan ide-ide yang dapat menjadi sebuah landasan klaim pengetahuan semacam itu. Para penafsir modern karena itu berusaha untuk menghubungkan ide-ide

---

1 D. 1.84, 177, 203; M. 2. 39; J. 1. 75 (*sabbaññū*); Sn. 177, 211 (*sabbavidū*); M. 1.92 (*sabbadassavi*).

2 M. 1. 481ff.

ini dengan Sang Buddha sendiri walaupun bukti-bukti masal bertentangan dengan hal ini.

Untuk bisa memahami apa yang Sang Buddha maksud dengan “mengetahui segalanya” atau “mencerap segalanya”, pertama-tama perlu menganalisis penggunaan istilah “segalanya” (*sabbaṃ*) di dalam *sutta-sutta* awal. Menariknya, *sutta* penting yang khususnya berhubungan dengan masalah ini disampaikan oleh Sang Buddha.[1] *Sutta*nya adalah sebagai berikut:

> Demikianlah yang telah saya dengar. Suatu ketika Sang Bhagava tinggal di Sāvatthi, di vihāra Anāthapiṇḍika (terletak) di Hutan Jeta. Kemudian, Sang Buddha menyapa para bhikkhu: “Oh para bhikkhu!” Mereka menyahut: “Ya, Yang Mulia” dan Sang Bhagava berkata demikian, “Para bhikkhu, saya akan berkhotbah kepadamu tentang “segalanya”. Dengarkan dengan saksama. Apa, oh para bhikkhu, yang dimaksud dengan “segalanya”? Mata dan bentuk material, telinga dan suara, hidung dan bau, lidah dan rasa, tubuh dan sentuhan, pikiran dan konsep. Inilah yang dimaksud dengan “segalanya”. Para bhikkhu, dia yang mengatakan, “Saya akan menolak

1 S. 4.15.

> “segalanya” ini dan menyatakan “segalanya” yang lain, mungkin dia memiliki teorinya sendiri. Tetapi, ketika ditanya, dia tidak akan mampu menjawab dan terlebih lagi menjadi bingung. Mengapa? Karena hal itu tidak dalam jangkauan pengalaman.”

Sutta ini membuat posisi Sang Buddha menjadi sangat jelas. Bagi Sang Buddha, “semua” atau “segalanya” merupakan subjek yang didefinisikan dalam konteks enam indra, dan objek yang dijelaskan dalam konteks enam objek indra. Akan tetapi, untuk menjadi “maha mengetahui” penting bahwa orang tersebut harus mengetahui segalanya tidak hanya apa yang telah lampau dan sekarang tetapi juga apa yang akan datang. Akan memungkinkan untuk mengklaim bahwa masa lalu dan yang akan datang yang cukup jelas dapat diketahui secara langsung jika orang tersebut mampu mencerap *esensi* segalanya. Esensi yang bersifat permanen dan kekal tersebut, satu pandangan sekilas tentang hal tersebut pada titik apa pun akan berarti pengetahuan tentang segalanya. Inilah cara yang telah ditempuh oleh sekte Buddhis *Sarvāstivāda* untuk menjustifikasi maha mengetahui. Cukup jelas bahwa pandangan semacam itu tidak dapat dihubungkan dengan Sang Buddha. Beliau tidak hanya menolak untuk mengakui pengetahuan tentang esensi atau inti yang ada di masa yang akan

datang, Beliau juga mengklaim bahwa Beliau telah gagal untuk mencerap entitas apa pun semacam itu yang ada tetapnya di masa lalu dan sekarang.

Sang Buddha mengakui fenomena karma dan kelahiran kembali atas dasar bentuk-bentuk pengetahuan yang bersifat non-absolut seperti di atas. Dengan demikian, pandangan-Nya tentang karma dan kelahiran kembali juga tidak dapat bersifat absolut. Keduanya akan masuk dalam kerangka pandangan utama-Nya dalam filsafat, yaitu, hukum sebab musabab (*paṭiccasamuppāda*) atau kondisionalitas (*idappaccayatā*).

Bab IV: Hukum Sebab Musabab (*Paṭiccasamuppāda*): Penjelasan tentang Dunia

Dengan mengikuti teori pengetahuan, sebagaimana dijelaskan dalam Bab III, Sang Buddha menghindari spekulasi-spekulasi metafisik para filsuf India pendahulu-Nya. Pandangan kaum Brahmana tentang roh yang kekal dan abadi (ātma), pandangan-pandangan kaum materialis dan *Ājīvika* tentang sifat alami (*svabhāva*), dan bahkan pandangan Jaina tentang teori karma dianggap metafisik. Respons terhadap pandangan-pandangan ini oleh Sañjaya dianggap terlalu skeptis dan tidak memberikan penjelasan alternatif yang bersifat filosofis. Karena lebih mementingkan kehidupan bermoral dan kemampuan manusia untuk mengondisikan hidup mereka menjadi bahagia atau tidak bahagia, Sang Buddha membutuhkan suatu penjelasan tentang dunia yang lebih fleksibel dan kehidupan di dalamnya.

Salah satu inovasi yang paling penting yang dibuat oleh Sang Buddha dalam karier filosofisnya adalah memformulasikan hukum sebab musabab (*paṭiccasamuppāda*) atau kondisionalitas (*idappaccayatā*).[1] Menariknya, dua istilah ini,

1 Lihat buku saya yang berjudul *Causality: The Central*

seperti banyak yang lainnya, tidak dalam kosakata bahasa India pra-agama Buddha dan karena itu perlu dianggap sebagai kreasi Sang Buddha.

Hukum sebab musabab menunjukkan bahwa beberapa kejadian atau sesuatu muncul dengan tergantung pada atau bergerak ke arah (*paṭi*, prati = 'ke arah' ītya = 'telah pergi') suatu kondisi atau sekelompok kondisi (*paccaya*, 'pada apa hal tersebut tergantung'). Apa yang penting dalam hal ini adalah pergerakan dari akibat ke sebab, bukan pergerakan substansialis dari sebab ke akibat ketika menjelaskan proses sebab musabab. Ini adalah suatu penolakan terhadap aktivitas teori sebab musabab. Walaupun formulasi dalam konteks bentuk nominal sebagai sebab musabab, yang dimaksudkan untuk menjelaskan kejadian-kejadian masa lampau, saat ini dan yang akan datang, teori ini berdasarkan pada pengalaman-pengalaman saat ini dan yang berhubungan secara langsung dengan yang lampau.

Untuk menjelaskan pengalaman-pengalaman saat ini yang berhubungan dengan masa lalu, Sang Buddha menggunakan *past participle*, *paṭiccasamuppanna* atau muncul karena saling bergantungan. Ketika Sang Buddha menggunakan bentuk *past participle* untuk mengacu pengalaman-pengalaman saat ini,

Philosophy of Buddhism, Honolulu: The University Press of Hawaii, 1975.

Beliau melakukan suatu revolusi terhadap konsep waktu (*kāla*) di India. Tradisi filsafat India pra-agama Buddha menggunakan *past participle atīta*, 'telah pergi' untuk mengacu kejadian masa lalu. *Past participle* lainnya, *anāgata*, 'belum tiba' dipergunakan untuk mengacu yang akan datang. *Present participle vartamāna*, 'sedang ada' dipergunakan untuk mengacu saat ini. Dengan demikian, di antara dua *past participle* untuk mengacu masa lalu dan yang akan datang, ada istilah *present tense* untuk menunjukkan saat ini. Dengan demikian, masa lalu dan yang akan datang tidak berhubungan dengan saat ini. Dalam sebuah konteks konsep seperti itu, tidak mungkin menghubungkan suatu akibat ke suatu sebab. Konsepsi waktu tidak mengizinkan hubungan sebab musabab, kecuali kita bersikukuh akan keberadaan entitas metafisik seperti roh (ātma) atau sifat alami (*svabhāva*). Tanpa memberikan kontribusi terhadap entitas-entitas metafisik apa pun semacam itu, Sang Buddha memformulasikan konsepsi-Nya tentang saat ini dengan menggunakan *past participle* lainnya, *paccuppanna* (Sansekerta, *pratyutpanna*), yang berarti 'itu yang telah muncul, tergantung pada'.[1] Beberapa cendekiawan Buddhis di kemudian hari,[2] dan pengarang *Pali-English*

1 D. 3. 100, 220, 275; M. 1. 300, 310; 3.188, 190, 196; S. 1.5; 4.97; A. 1.264; 3.151, 400; It. 53.

2 *Sutta-nipāta-atthakatha* 1.16, 23.

Dictionary yang diterbitkan oleh *Pali Text Society*[1] telah gagal untuk memahami perubahan penting tentang konsepsi waktu ini yang diperkenalkan oleh Sang Buddha ketika mereka memahaminya dalam arti 'saat ini, yang ada' (*vartamāna*). Hal ini mengarahkan pada kesalahan fatal terhadap pemahaman tentang konsepsi utama agama Buddha, yaitu hukum sebab musabab.

Dengan meletakkan prinsip sebab musabab pada pengalaman fenomena-fenomena yang muncul karena saling bergantungan memungkinkan Sang Buddha untuk menjadi sangat fleksibel dalam memberikan penjelasan tentang sifat alami dunia. Dengan demikian, Beliau akan menganggap biji (*bīja*) menjadi suatu sebab munculnya kecambah (*aṅkura*). Akan tetapi, Beliau tidak siap untuk menjadi dogmatis tentang hubungan ini. Prinsip ketergantungan mengizinkan Beliau untuk memodifikasi penjelasan tentang penemuan suatu kegagalan dalam suatu hubungan. Oleh sebab itu, Beliau akan menyarankan kondisi-kondisi lainnya, seperti keberadaan kelembaban dan kesuburan tanah.[2] Dengan demikian, dalam menjelaskan pembentukan kesadaran di alam yang lebih rendah,

1 Ed., T.w. Rhys Davids and William Stede, London: Pali Text Society, reprinted, 1959, hal. 285.

2 S. 1. 134.

yaitu makhluk yang terlahir di tataran yang lebih rendah, Sang Buddha mengatakan: "Ānanda, karma adalah ladang (*kheṭṭa*), kesadaran adalah biji (*bīja*) dan kemelekatan adalah kelembaban (*sineha*) yang menjadikan kesadaran makhluk-makhluk yang terhalangi oleh kebodohan terlahir di alam yang lebih rendah."[1] Hal ini mencerminkan fleksibilitas yang merupakan ciri umum teori pengetahuan yang diajarkan Sang Buddha yang telah dibahas dalam bab sebelumnya.

Fleksibilitas dalam hukum sebab musabab ini ketika menjelaskan sifat alami fenomena-fenomena tidak menunjukkan subjektivitas yang berlebihan yang berhubungan dengan prinsip tersebut. Objektivitas prinsip ditekankan dalam pernyataan Sang Buddha:

> "Oh para bhikkhu, apa yang dimaksud dengan sebab musabab? Tergantung pada kelahiran, oh para bhikkhu, muncullah usia tua dan kematian, apakah Sang Tathāgata muncul atau apakah Sang Tathāgata tidak muncul. Elemen ini, status fenomena-fenomena ini, hukum fenomena-fenomena ini, saling bergantungan ini *tetap ada*. Sang Tathāgata telah mengetahui dan merealisasi, dan setelah mengetahui dan merealisasi, Ia mendeskripsikannya,

1 A. 1.223-224.

> menunjukkannya, memaparkannya, menegakkannya, mengungkapkannya, menganalisisnya, mengklarifikasinya dengan mengatakan: "Lihatlah".[1]

Hal ini diulangi dalam kaitannya dengan relasi-relasi yang lainnya dalam formula dua belas mata rantai hukum sebab musabab untuk menjelaskan personalitas manusia.

Apa yang paling penting dalam kutipan ini adalah bahwa dengan tetap konsisten pada pandangan epistemologi yang telah dibahas sebelumnya, Sang Buddha siap membuat klaim terbatas atas validitas prinsip sebab musabab. Karenanya, Beliau kembali pada penggunaan *past participle* (*ṭhita*, *Sansekerta*, *sthita*) untuk menjelaskan status eksistensial hukum sebab musabab. Karena itu, Beliau hanya menyebutkan bahwa prinsip ini *tetap berlaku* hingga saat ini. Untuk mengklaim lebih dari ini akan berarti mengabaikan kritik yang Beliau buat tentang prediktibilitas absolut. Ide ini dicerminkan lagi dalam penggunaan-Nya tentang istilah *dhammaṭṭhitatā* untuk menggambarkan "status fenomena-fenomena", karena arti harfiahnya adalah "bertahannya fenomena-fenomena". Setelah menjelaskan arti yang Beliau klaim sebagai status eksistensial atas hukum sebab musabab, Beliau

1 S. 2.25.

melanjutkan untuk membahas tentang keseragaman fenomena-fenomena (*dhammaniyāmatā*) dan juga saling ketergantungannya (*idappaccayatā*).

Ada empat istilah lainnya yang dipergunakan untuk mengacu pada objektivitas hukum sebab musabab. Keempat istilah tersebut dapat diterjemahkan sebagai objektivitas (*tathatā*), nesesitas (*avitathatā*) invariabilitas (*anaññathatā*) dan kondisionalitas atau saling bergantungan (*idappaccayatā*).[1] Sangat disesalkan, beberapa istilah ini telah menyebabkan masalah bagi para penafsir literatur Buddhis, karena mereka menemukan kontradiksi dalam menerima prinsip sebab musabab, sebagaimana dijelaskan di atas, dan konsep-konsep seperti nesesitas dan invariabilitas. Perspektif seperti itu dapat dihindari jika kita mengkaji implikasi-implikasi beberapa istilah yang memiliki arti yang positif, meskipun istilah-istilah itu sendiri dipresentasikan secara negatif.

Objektivitas prinsip sebab musabab perlu dikaji berdasarkan pandangan-pandangan yang diungkapkan oleh beberapa filsuf pra-agama Buddha. Para filsuf Brahmana dengan jelas telah meninggalkan pandangan-pandangan tentang ruang, waktu dan hukum sebab musabab demi pandangan utama mereka tentang roh yang kekal dan abadi

1 Ibid., 2.26.

(ātma). Sama halnya, beberapa kelompok heterodoks seperti Materialis dan *Ājīvika*, yang mencari objektivitas sejati, memformulasikan hukum sifat alami (*svabhāva*), yang mereka anggap menjadi hukum absolut dan tak dapat diubah. Dalam konteks inilah, kita harus mengevaluasi pandangan Sang Buddha tentang objektivitas atau *tathatā*. *Tathatā* merupakan kata benda abstrak (*tathā* "demikian") yang menghubungkan pandangan objektivitas dengan pandangan kebenaran sebagaimana yang telah terjadi atau "menjadi" (*bhūta*). Istilah *bhūta* dipergunakan bersama dengan *taccha* untuk mengacu pada kebenaran seperti apa yang dialami.[1] Dengan demikian, Sang Buddha secara hati-hati menghindari metode yang agak tidak konsisten dalam menghubungkan satu bentuk status eksistensial pada kejadian yang dialami, yaitu muncul karena saling bergantungan (*paṭiccasamuppanna dhamma*) dan satu bentuk status eksistensial yang sepenuhnya berbeda pada hukum sebab musabab (*paṭiccasamuppāda*). Jika Sang Buddha mengakui perbedaan seperti itu, Beliau dapat memberikan ruang pada suatu hirarki kebenaran: yang lebih rendah dan yang lebih tinggi. Beliau tidak memberikan kesempatan apa pun pada kebenaran ganda semacam itu, meskipun beberapa murid-Nya di kemudian hari melakukannya.

1 M. 1.394.

Masalah nesesitas telah menyebabkan banyak masalah bagi mereka yang menjelaskan ajaran tentang hukum sebab musabab. Untuk alasan inilah filsuf modern seperti David Hume menolak pandangan nesesitas, walaupun beberapa filsuf lainnya bersikukuh untuk mengakuinya, karena beranggapan bahwa hukum sebab musabab tanpa nesesitas akan menjadi tidak berarti. Para filsuf yang mempertanyakan tentang kemungkinan suatu koneksi nesesitas adalah filsuf analitis yang berargumen bahwa apa yang dapat dibedakan dapat juga dipisahkan. Penekanan pada perbedaan-perbedaan absolut adalah suatu reaksi untuk menentang penggunaan pandangan nesesitas dalam sebuah arti yang absolut. Karena itu, jika pandangan nesesitas tidak dibawa ke arah yang ekstrem, pandangan tersebut dapat disesuaikan. Terlebih lagi, mereka yang terobsesi dengan prediktibilitas bersikukuh mengakui nesesitas. Sang Buddha, sebaliknya, menghubungkan pandangan nesesitas dengan hukum sebab musabab hanya dengan cara yang negatif, yaitu, penolakan pada ketidakkonsistenan, yang ditunjukkan dengan istilah *avitathatā*. Arti literal istilah tersebut adalah, "tidak-terpisah-benar-an" (*a-vi-tatha-tā*), akan mengklarifikasi penggunaan istilah nesesitas oleh Sang Buddha. Hal ini tampaknya menjadi alasan mengapa Sang Buddha menggunakan suatu konsep

negatif untuk mengekspresikan suatu ide positif. Hal ini juga merupakan dampak istilah negatif *anaññathatā* (*an-aññatha-tā*, yang secara harfiah berarti “tidak-sebaliknya-an), yang dipergunakan untuk mengekspresikan invariabilitas dalam arti yang lebih sempit.

Setelah menyebutkan tiga karakteristik hukum sebab musabab tanpa memperluas atau menyebutkannya secara berlebihan, karena menyebutkannya secara berlebihan (*adhivutti*) adalah alasan untuk menjadikan ketiganya sebagai entitas metafisik, Sang Buddha menggarisbawahi ciri hukum sebab musabab yang saling bergantungan, yaitu relativitas atau kondisionalitas (*idappaccayatā*, yang secara harfiah berarti “ini-kondisi-an”). Hal ini sangat penting sehingga Sang Buddha bersedia menggunakannya sebagai sinonim untuk hukum sebab musabab.[1] Interdepedensi ini lebih jauh dijabarkan dalam formula abstrak populer tentang hukum sebab musabab yang kutipannya sebagai berikut:

> “Saat itu ada, ini ada; dengan munculnya itu, muncullah ini. Saat itu tidak ada, ini tidak ada; dengan berhentinya itu, berhentilah ini.”
>
> (*Imasmiṃ sati, idaṃ hoti; imassa uppādā,*

1 Ibid., 1.167.

idaṃ uppajjati. Imasmiṃ asati, idaṃ na hoti; imassa nirodhā, idaṃ nirujjhati).[1]

Formula abstrak ini mencerminkan apa yang kita sebut sebelumnya bahwa teori sebab musabab dalam agama Buddha adalah suatu penjelasan yang bergerak dari saat ini ke masa lalu. Sebab atau kondisi adalah kejadian masa lalu dan akibat berada di saat ini. Karena itu, dipergunakan istilah *imasmiṃ* (*Sansekerta*, *asmin*), yang berarti "itu" dan *idaṃ* (*Sansekerta*, *idam*) yang berarti "ini". Itu dan ini dengan demikian berkaitan dengan kemunculan-kemunculan secara temporal pada masa lalu dan sekarang, bukan kemunculan-kemunculan pada saat ini dan yang akan datang. Hal ini terjadi karena hubungan antara kemunculan-kemunculan saat ini dan yang akan datang dicapai melalui kesimpulan induktif *(avaye ñāṇa*). Hal itu tidak memuat bentuk kepastian yang sama yang dapat dimiliki ketika bergerak dari kemunculan-kemunculan saat ini ke masa lalu, yang berdasarkan pada pengalaman fenomena-fenomena (*dhamme ñāṇa*).[2]

Kedua, penggunaan bentuk linguistik khusus yang disebut absolut lokatif oleh Sang Buddha menunjukkan hubungan temporal antara kejadian-kejadian masa lalu dan saat ini lebih baik daripada

1 Ibid., 1.262ff.; S. 2.28.

2 S. 2. 58-59.

hipotetis atau relasi kondisional yang diungkapkan oleh formula "jika-lalu" yang dipergunakan oleh para filsuf pada umumnya. Bahkan, relasi hipotetis tidak menunjukkan elemen temporal yang terkandung dalam obsolut lokatif, yang belakangan merepresentasikan pandangan empirisisme Sang Buddha dengan lebih jelas. Absolut lokatif diekspresikan sebagai "Saat itu ada, ini ada" (*Imasmiṃ sati, idaṃ hoti*). Ini adalah penjelasan terbaik tentang relasi temporal antara kondisi dan akibat.

Lebih jauh, kedua pernyataan dalam formula tersebut—positif (saat itu, lalu ini) dan negatif (saat itu tidak, lalu ini tidak)—tidak termasuk pemikiran logis tentang penolakan anteseden yang pada umumnya diterima. Hal ini terjadi karena pemikiran keliru tentang penolakan anteseden adalah hasil dari logika esensialis tentang silogisme hipotetis yang melihat hubungan antara dua kejadian dianggap penting dan cukup. Seperti yang telah ditekankan, teori interdependensi yang diajarkan oleh Sang Buddha tidak termasuk pandangan absolut apa pun tentang nesesitas, dan, karena itu, kecukupan.

Dalam hal ini, Sang Buddha dalam memformulasikan pandangan-Nya tentang hukum sebab musabab, menghindari setiap bentuk yang bersifat ekstrem,

epistemologis, metafisis dan moral. Sebagai hasilnya, Beliau mampu memformulasikan jalan tengah yang asli yang dapat menjelaskan ajaran tentang karma dan kelahiran kembali dengan cara yang mampu mengarahkan pada kebaikan dan kedamaian di antara umat manusia.

Pernyataan Sang Buddha yang paling baik dan sering dikutip, yang menjelaskan hukum sebab musabab sebagai suatu jalan tengah, ditemukan dalam khotbahnya kepada Kaccayāna. Karena itu, kita akan mengutip sepenuhnya di sini.

> Demikianlah yang telah saya dengar. Sang Bhāgava suatu ketika tinggal di Sāvatthi, di vihāra Anathapiṇḍika, di hutan Jeta. Pada saat itu, Y.M. Kaccayāna dari suku tersebut mengunjungi Beliau, dan setelah bersujud menghormati Beliau, duduk di satu sisi. Dengan duduk di satu sisi, dia bertanya kepada Sang Bhāgava: "Bhante, [banyak orang] mengatakan "pandangan benar, pandangan benar." Sejauh manakah yang dimaksud dengan pandangan benar?" "Dunia ini, O Kaccayāna, umumnya cenderung pada dua [pandangan]: ada dan tidak ada. Bagi dia yang memahami dengan kebijaksanaan yang benar tentang munculnya dunia sebagaimana yang telah

terjadi, pandangan tentang ketiadaan dunia tidak muncul. Oh Kaccayāna, bagi dia yang memahami dengan kebijaksanaan yang benar tentang berhentinya dunia sebagaimana yang telah terjadi, pandangan tentang keberadaan dunia tidak muncul.

Dunia, sebagian besar, O Kaccayāna, dibelenggu oleh pendekatan, keserakahan dan kecenderungan. Dan dia yang tidak mengikuti pendekatan dan keserakahan tersebut, tekad pikiran tersebut, kecenderungan dan tendensi, yang tidak mengikuti atau melekat pada suatu pandangan, "ini adalah diriku", yang berpikir, "penderitaan yang layak muncul, muncul; penderitaan yang layak berhenti, berhenti"—orang seperti itu tidak ragu, tidak bimbang. Dalam hal ini pengetahuannya tidak tergantung pada yang lain. Sejauh itu, Kaccayāna, ada "pandangan benar".

"Segalanya ada"—ini, Kaccayāna, adalah salah satu bentuk ekstrem.

"Segalanya tidak ada"—ini, Kaccayāna, adalah ekstrem lainnya.

Kaccayāna, tanpa mendekati ekstrem mana pun, Sang Tathāgata mengajarkan kepadamu tentang ajaran di tengah. Tergantung pada kebodohan muncullah bentuk-bentuk pikiran; tergantung pada bentuk-bentuk pikiran muncullah kesadaran; tergantung pada kesadaran muncullah personalitas psiko-fisik; tergantung pada personalitas psiko-fisik muncullah enam landasan indra; tergantung pada enam landasan indra muncullah kontak; tergantung pada kontak muncullah perasaan; tergantung pada perasaan muncullah nafsu keinginan; tergantung pada nafsu keinginan muncullah kemelekatan; tergantung pada kemelekatan muncullah manifestasi; tergantung pada manifestasi muncullah kelahiran; tergantung pada kelahiran muncullah usia tua, kematian, kesedihan, ratap tangis, penderitaan, putus asa, dukacita. Dengan demikian, muncullah seluruh rangkaian penderitaan.

Akan tetapi, dari hancur dan lenyapnya kebodohan, berhentilah bentuk-bentuk pikiran; dari berhentinya bentuk-bentuk pikiran, berhentilah kesadaran; dari berhentinya kesadaran, berhentilah personalitas psiko-fisik; dari berhentinya personalitas psiko-fisik,

> berhentilah enam ladasan indra; dari berhentinya enam landasan indra, berhentilah kontak; dari berhentinya kontak, berhentilah perasaan; dari berhentinya perasaan, berhentikan nafsu keinginan; dari berhentinya nafsu keinginan, berhentilah kemelekatan; dari berhentinya kemelekatan, berhentilah manifestasi; dari berhentinya manifestasi, berhentilah kelahiran; dari berhentinya kelahiran, berhentilah usia tua, kematian, kesedihan, ratap tangis, penderitaan, putus asa, dukacita. Dan dengan demikian, berhentilah seluruh rangkaian penderitaan.[1]

Kedua bentuk ekstrem yang disebutkan di atas adalah ada (*atthitā*) dan ketiadaan (*n'atthitā*). Sang Buddha sering menggunakan istilah ada (*atthi*) dan tidak ada (*n'atthi*). Apa yang Beliau anggap sebagai metafisis adalah ide-ide yang diungkapkan oleh kedua bentuk abstrak tersebut "ada-an" (*atthi-tā*) dan "tidak-ada-an" (*n'atthi-tā*). Keduanya, sebagai contohnya, dapat dibandingkan dengan "merah-an" dan "tidak-merah-an" yang secara logis atau konsep diabstraksikan dari pengalaman tentang merah dan tidak-merah. Keduanya, seperti bentuk-bentuk platonis, dapat dengan mudah dianggap sebagai sesuatu yang tidak dapat dihancurkan dan kekal. Sebagai tambahan, para metafisikawan dalam

1 Ibid., 2.16-17.

tradisi pra-agama Buddha mengakui realitas seperti roh (ātma) dan sifat alami (*svabhāva*), yang pertama merupakan fondasi absolutisme dalam kaitannya dengan moral, sedangkan yang kedua diacu sebagai sama-sama nihilisme absolut dalam moral. Adalah antara kedua bentuk ekstrem ada dan ketiadaan ini, Sang Buddha memformulasikan prinsip hukum sebab musabab sebagai suatu jalan tengah (*majjhimā paṭipadā*). Sebagai suatu alternatif dari teori-teori pra-agama Buddha, hukum sebab musabab menghindari misteri apa pun dalam fenomena-fenomena tetapi menekankan kemunculan (*uppāda*) dan berhentinya (*nirodha*) secara empiris. Sang Buddha menyadari bahwa walau pun suatu prinsip semacam itu dapat diverifikasi (*ehipassika*), hal itu tidak mudah dipahami oleh manusia biasa yang terperangkap oleh kemelekatan (ālaya) pada benda dan pandangan tentangnya.[1] Dengan demikian, adalah karena misteri cinta pada orang biasa yang membuat prinsip hukum sebab musabab sulit dipahami dan dimengerti. Begitu pencarian pada misteri, sesuatu yang tersembunyi (*kiñci*), dilepaskan, kita mampu memahami segala sesuatu sebagaimana telah terjadi (*yathābhūta*). Seseorang yang tidak mencari misteri (*akiñcana*)[2] dikatakan menikmati kedamaian pikiran dan kebahagiaan, yang meningkatkan orang tersebut

1 M. 1.167.

2 Dh. 421.

secara intelektual maupun moralitas. Itulah tujuan yang ingin dicapai oleh Sang Buddha ketika Beliau meninggalkan kehidupan rumah tangga, dan hal itu terkandung dalam prinsip hukum sebab musabab, karenanya dideskripsikan sebagai sesuatu yang damai (*santa*) dan mulia (*paṇīta*).[1]

Hukum sebab musabab (*paṭiccasamuppāda*) sering dipahami sebagi proses alami (*dhammatā*). Dengan demikian, prediktibilitas seseorang yang dipastikan untuk mencapai pencerahan dan kebebasan dimasukkan dalam kealamian proses tersebut (*dhammatā*). Karena itu, perilaku orang yang dipastikan untuk mencapai tujuan, yaitu seorang *bodhisatta*, disetarakan dengan bayi yang tergolek dalam posisi terlentang (*uttānaseyyaka*). Bayi tersebut akan menarik tangan dan kakinya begitu menyentuh bara api. Demikian pula, seseorang yang memiliki pandangan benar tentang kehidupan mulia, jika dia melakukan kesalahan, akan segera mengungkapkan hal itu kepada teman sesama anggota komunitas dan juga berusaha menghindari kesalahan yang sama di masa yang akan datang.[2] Apa yang paling menarik adalah bahwa meskipun kejadian-kejadian yang dianggap sebagai luar biasa oleh orang-orang biasa dimasukkan dalam proses

1 M. 1.167.

2 Ibid., 1.324.

alami yang biasa (*dhammatā*). Dengan demikian, saat sang *bodhisatta* meninggalkan dunia surgawi, termanifestasi di kandungan sang ibu dan semua kejadian-kejadian hingga kelahiran dan kematian ibunya dan sebagainya, dimasukkan ke dalam proses alami yang biasa.[1]

1 D. 2.12-30.

Bab V: Karma

Sebagaimana telah disebutkan di bagian awal, para filsuf Brahmana pada periode pra-agama Buddha mendapatkan kesulitan untuk menjelaskan karma sebagai suatu akibat dari komitmen mereka pada suatu teori tentang roh yang permanen dan abadi (ātma). Kaum materialis, yang menolak relevansi kehidupan bermoral, juga menolak pentingnya karma. Sebaliknya, agama Jaina menekankan ajaran tentang karma, yang dilabel sebagai *kriyā*, agar bisa menggarisbawahi aspek fisik karma, dan membuat karma sebagai penentu setiap lini kehidupan manusia baik di masa lampau, sekarang dan yang akan datang. Sebagaimana dalam tradisi moral yang diajarkan oleh Kant di Barat, kaum Jaina percaya bahwa psikologi telah menjadi halangan untuk memformulasikan filsafat moral secara jelas, dan, karena itu memfokuskan pada aspek fisik karma. Karenanya, ajaran tersebut menjadi teori karma yang paling deterministik di India.

Dalam konteks inilah Sang Buddha memformulasikan ajaran-Nya tentang karma. Dengan begitu, Sang Buddha dipaksa menjelaskan karma dengan cara yang akan menghindari setiap bentuk metafisis yang dihubungkan dengan karma dalam tradisi pra-agama

Buddha.

Salah satu masalah pertama adalah Sang Buddha harus berurusan dengan kepemilikan karma tanpa menempatkan suatu roh (ātma) yang bersifat metafisik. Beliau melanjutkan untuk menggarisbawahi pernyataan: "Manusia memiliki karma sebagai warisannya sendiri, karma sebagai sumber mereka, karma sebagai kerabatnya, karma sebagai pelindungnya. Karma menjadikan manusia ke dalam kondisi superior dan inferior."[1] Dalam hal ini, kita memiliki beberapa cara bagaimana karma berhubungan dengan seseorang. Karma adalah miliknya (*saka*) dalam arti bahwa dia adalah pembuat karma. Ketika Sang Buddha berusaha untuk menganalisis kondisi manusia ke dalam lima agregat agar bisa menunjukkan ketiadaan roh yang kekal dan abadi, Beliau mempresentasikan karma sebagai bagian dari kondisi manusia dengan mengikutsertakannya dalam bentuk-bentuk pikiran (*saṅkhāra*) sebagai salah satu bagian agregat. Bentuk-bentuk pikiran adalah "meletakkan segalanya bersama" (*saṃs* + *kāra*, dari akar kata *kṛ*, untuk melakukan). Dengan demikian, karma adalah salah satu faktor penting yang menentukan sifat personalitas kita. Inilah yang dimaksud dalam pernyataan: "makhluk-makhluk memiliki karma

1 M. 3. 203.

sebagai sumber mereka” (*yoni*). Karma sebagai kerabat (*bandu*) menunjukkan aspek penting yang lainnya. Hubungan yang sejati adalah yang tidak melibatkan niat jahat apa pun kepada orang lain. Melainkan, yang mengharapkan kesejahteraan orang tersebut. Karma, karena itu, diharapkan memberikan kesejahteraan kepada individu tersebut. Karma apa pun yang mengarah pada kejahatan adalah akibat dari kebodohan orang tersebut. Karma adalah pelindung (*paṭisaraṇa*) dalam arti pelindung orang yang melakukan perbuatan-perbuatan baik. Secara lambat laun, orang tersebut akan menuju pada pencerahan dan kebebasan. Akhirnya, karma menentukan nilai-nilai moral atau non-moral manusia. Bagi Sang Buddha, ini adalah sifat karma yang paling penting. Ini adalah sanggahan langsung terhadap filsafat sosial kaum Brahmana yang menurut tradisi tersebut, superioritas atau inferioritas seseorang tergantung pada kelahiran orang tersebut pada salah satu empat kasta yang berbeda (*varṇa*). Menurut pandangan Sang Buddha, variasi di antara umat manusia utamanya adalah karena karma mereka. “Apa pun karma yang dilakukan, apakah baik atau buruk, itulah yang akan diwarisi.”[1]

Teori Jaina tentang deterministik absolut dalam kaitannya dengan karma dihindari oleh Sang Buddha

1 A. 3. 288.

dengan penekanan-Nya pada sisi psikologis karma. Sang Buddha menekankan tiga sisi psikologis karma buruk, yaitu, keserakahan, kebencian dan kebodohan. Sama halnya, lenyapnya keserakahan, kebencian dan kebodohan dianggap menjadi sumber perbuatan baik.[1] Telah disebutkan bahwa karma berhubungan dengan bentuk-bentuk pikiran (*saṅkhāra*) yang terdiri dari bagian yang tak terpisahkan dalam personalitas manusia. Karena itu, secara spesifik disebutkan bahwa tergantung pada karma sendiri, seseorang mengumpulkan bentuk-bentuk pikiran.[2] Dengan kata lain, karma sendiri, bersama dengan berbagai pengalaman di dunia, cenderung membangun kepribadian seseorang.

Bagi Sang Buddha, karma adalah istilah lain dari niat (*cetanā*).[3] Dalam membuat kesamaan ini, Sang Buddha menggarisbawahi pentingnya sisi psikologis karma. Hal ini sepenuhnya berbeda dengan teori karma dalam tradisi Jaina, yang menurut pandangan mereka, apakah karma dilakukan secara sengaja atau tidak sengaja hasilnya secara tak terelakkan akan mengikuti. Dalam menempatkan penekanan pada niat, Sang Buddha mampu menghindari deterministik absolut dan juga penjelasan moral sifat

1 Ibid., 1. 134-136.
2 M. 1.389-390; A. 1.122; 2.231.
3 A. 3.415.

alami karma. Sebagai contohnya, jika seseorang melakukan suatu perbuatan tanpa niat apa pun dalam melakukannya, yaitu terjadi secara tidak sengaja, tidak ada alasan moral untuk mencela orang tersebut. Jika seseorang tidak layak mendapatkan celaan apa pun atas perbuatannya yang tidak disengaja, hal tersebut mengizinkan orang tersebut untuk membangun kepribadiannya sedemikian rupa sehingga orang tersebut dapat secara lambat laun mencapai pencerahan dan kebebasan. Ini adalah implikasi pernyataan Sang Buddha yang terdapat dalam *Aṅguttara-nikāya*.[1]

> "Oh para bhikkhu, ia yang mengatakan: "Seperti halnya orang ini melakukan perbuatan seperti ini, demikian pula dia akan mengalami akibatnya," jika demikian, oh para bhikkhu, tidak ada kehidupan bermoral yang dapat dijalani (*brahmacariyāvāsa*), tidak ada kesempatan untuk mengakhiri penderitaan sepenuhnya. Oh para bhikkhu, ia yang mengatakan: "Seperti halnya orang ini melakukan perbuatan yang dialami dengan cara ini dan itu, demikian pula ia akan mengalami akibatnya," jika demikian, oh para bhikkhu, ada kehidupan bermoral yang bisa dijalani, dan ada kesempatan untuk

1 Ibid., 1.249-253.

mengakhiri penderitaan sepenuhnya.”

Ada dua teori karma yang diacu di sini. Yang pertama adalah pandangan yang sangat deterministik yang bersikukuh bahwa sebagaimana seseorang melakukan suatu perbuatan, tanpa kualifikasi apa pun orang tersebut akan mengalami akibatnya. Teori deterministik ini diungkapkan dalam bahasa “seperti halnya” (*yathā yathā*) dan “demikian pula” (*tathā tathā*). Ketika dinyatakan semacam ini, tidak ada ruang untuk variasi apa pun untuk muncul antara perbuatan dan akibatnya. Dalam hal ini, ada determinisme sepenuhnya. Pandangan kedua memberikan ruang kepada akibat-akibat dari suatu perbuatan untuk dialami. Dengan begitu, hal itu mengakui kondisi-kondisi saat perbuatan dilakukan dan sifat alami orang yang melakukan perbuatan tersebut. Dengan demikian, dampaknya ditentukan oleh kondisi-kondisi semacam itu.

Hal ini diilustrasikan oleh sebuah perumpamaan yang bagus. Jika seseorang menaruh segenggam garam ke wadah yang berisi sedikit air, air dalam wadah tersebut akan menjadi sangat asin dan tidak dapat diminum karena segenggam garam tersebut. Jika seseorang menabur jumlah garam yang sama ke sungai Ganga, karena jumlah air yang banyak di sana, air tersebut tidak akan menjadi sangat asin dan

tidak dapat diminum. Sama halnya, perbuatan kecil seseorang dapat menyebabkan orang tersebut terlahir di neraka. Tetapi, perbuatan yang sama kecilnya mungkin tidak akan memberikan dampak yang akan dialami dalam kehidupan ini, dampak yang mungkin hanya sedikit dirasakan. Dalam hal ini, kita menemukan dua orang yang melakukan tindakan jahat yang mirip, kalau tidak identik, tetapi menuai dampak yang berbeda dengan cara yang berbeda pula. Alasannya adalah bahwa kondisi-kondisi atau faktor-faktor di sekitar perbuatan tersebut sangat berbeda. Dengan demikian, *sutta* tersebut dilanjutkan dengan mengatakan:

> "Seseorang belum mengembangkan tubuhnya, perilakunya, pikirannya dan inteligensinya secara benar; [orang tersebut] adalah inferior dan tidak berarti dan kehidupannya menjadi pendek dan menyedihkan; orang semacam itu … meskipun perbuatan sepele yang telah dilakukan akan mengarahkannya ke neraka. Dalam hal orang yang telah mengembangkan tubuhnya, perilakunya, pikirannya dan inteligensinya, yang bersifat superior dan bukan tidak berarti, dan yang memiliki usia panjang, akibat-akibat dari suatu perbuatan jahat yang sama dialami dalam kehidupan

sekarang ini juga dan kadang-kadang tidak muncul sama sekali."

Sutta ini seharusnya membantu untuk memperjelas miskonsepsi pada mereka yang cenderung melihat determinisme secara kaku dalam teori karma yang dianut Agama Buddha. Penekanannya adalah pada fakta yang sangat penting bahwa dampak (*vipāka*, *phala*) suatu perbuatan (*kamma*) tidak ditentukan oleh perbuatan itu sendiri, tetapi juga oleh banyak faktor, seperti sifat orang yang melakukan perbuatan dan kondisi saat perbuatan tersebut dilakukan. Ini adalah penjelasan dalam konteks prinsip hukum sebab musabab (*paṭiccasamuppāda*), filsafat utama Sang Buddha, yang menggantikan konsep roh yang kekal dan abadi yang diajarkan oleh para filsuf Brahmana.

Sutta yang sama juga menunjukkan ciri khas yang menarik lainnya tentang teori karma dalam agama Buddha. Hal ini menunjukkan bahwa akibat-akibat perbuatan tertentu kadang-kadang menjadi sangat tidak penting sehingga tidak dirasakan; kadang-kadang dampaknya dialami dalam kehidupan ini juga, dan kadang-kadang dalam kehidupan yang akan datang. Inilah poin yang menjadikan hukum karma dihubungkan secara dekat dengan ajaran kelahiran kembali atau kelangsungan kehidupan.

Penghubungan karma ini dengan kelangsungan kehidupan ditemukan dalam banyak teks Buddhis pra-sektarian, di antaranya *Culla-* dan *Mahākammavibhaṅga-sutta* dari *Majjhima-nikāya* adalah yang paling penting.

Culla-kammavibhaṅga-sutta menyatakan bahwa seseorang yang membunuh makhluk hidup dan tidak memiliki kasih sayang terhadap makhluk hidup, karena perilaku semacam itu, akan terlahir di alam menderita setelah kematian. Jika dia terlahir di alam menderita dan sebagai manusia, dia akan berusia pendek.[1] Teori ini bukan hasil dari sebatas spekulasi tetapi diverifikasi oleh kemampuan-kemampuan luar biasa yang telah dibahas dalam bab sebelumnya. Meskipun demikian, mungkin saja bagi mereka yang telah secara personal memverifikasi fakta-fakta tentang karma dan kelahiran kembali melalui sarana semacam itu mengambil kesimpulan yang salah tentang fakta-fakta tersebut. Inilah poin yang disarankan dalam *Mahākammavibhaṅga-sutta*,[2] sebuah *sutta* yang, karena dianggap penting, merupakan salah satu di antara sedikit *sutta* yang ditemukan dalam versi *Sansekerta* di luar *Nikāya Pali* dan Āgama *berbahasa klasik Mandarin*.[3] Dalam

1 M. 3.202ff.

2 Ibid.,3.207ff.

3 Lihat, Sylvan Levi, *Mahakammavibhaṅga et Karma-vibhaṅgapadeśa*, Paris, 1932.

hal ini, Sang Buddha mengacu pada para petapa dan Brahmana yang, melalui aplikasi dan konsentrasi pikiran, mampu melihat makhluk-makhluk menjalani kehidupan tak bermoral dan dilahirkan di alam menderita. Sebagai dampak dari kemampuan telepati semacam ini, mereka berkesimpulan: "Dia yang membunuh, mencuri … yang berpandangan salah akan terlahir di alam menderita setelah kematian. Mereka yang mengetahui hal ini memiliki pandangan benar. Yang lainnya salah." Menurut Sang Buddha, menganggap ini sebagai "satu-satunya kebenaran dan yang lainnya salah" (*idameva saccaṃ, moghamaññāṃ*) adalah suatu kesalahan yang fatal karena, di sisi lain, ada banyak petapa dan Brahmana yang, melalui kemampuan telepatinya, mampu melihat orang yang terlahir di alam bahagia setelah menjalani kehidupan yang tidak bermoral dalam kehidupan-kehidupan sebelumnya. Para petapa dan Brahmana ini mengambil kesimpulan yang secara diametris bertentangan dengan yang telah disebutkan di atas. Mereka berpandangan, tidak ada perbuatan, apakah baik atau buruk, yang akan mempengaruhi masa depan seseorang, sebuah pandangan yang dianut oleh kaum materialis.

Kedua teori yang saling bertentangan ini, salah satunya merepresentasikan sebuah pandangan karma yang deterministik dan yang lain adalah

suatu bentuk non-deterministik, berasal dari kesimpulan induktif berdasarkan pada data yang diperoleh dari kemampuan luar biasa. Karena itu, *apakah* apa yang didapat melalui kemampuan luar biasa bertentangan *atau* kesimpulan yang diambil atas dasar logika adalah salah. Dari deskripsi di dalam *Mahākammavibhaṅga-sutta*, tampak bahwa beberapa filsuf di zaman Sang Buddha, yang telah mengembangkan kemampuan luar biasa, yang dengan kemampuan tersebut mereka mampu memverifikasi kematian dan kelangsungan makhluk-makhluk, mengabaikan aspek-aspek tertentu tentang proses sebab musabab saat mengambil kesimpulan mereka. Dengan demikian, ada kemungkinan orang yang telah melakukan perbuatan jahat pada waktu tertentu terlahir di alam yang berbahagia. Jika demikian, deterministik absolut dalam konteks tanggung jawab moral bisa jadi tidak benar. Tetapi, Sang Buddha menunjukkan bahwa hal ini seharusnya tidak mengarah pada teori yang sebaliknya, yaitu non-deterministik absolut. Sebaliknya, ada kemungkinan bahwa pelaku kejahatan mengalami perubahan pikiran saat kematian (yaitu, bentuk-bentuk pikiran jahat mungkin telah digantikan dengan bentuk-bentuk pikiran yang baik) atau dia telah melakukan kebajikan pada waktu tertentu dalam kehidupannya. Mereka yang memegang suatu teori karma

deterministik, menurut Sang Buddha, mengabaikan faktor-faktor sebab musabab seperti itu. Ini adalah contoh yang baik tentang interpretasi oleh beberapa guru spiritual tentang isi kemampuan luar biasa menurut kesukaan dan ketidaksukaan mereka sendiri (yaitu mempertimbangkan hanya faktor-faktor yang mendukung satu teori untuk mengabaikan yang lainnya).

Pandangan Sang Buddha tentang kausalitas atau hukum sebab musabab yang saling bergantungan lebih kondisional daripada deterministik. Karma atau perilaku, yang merupakan salah satu proses hukum sebab musabab, adalah tanpa pengecualian. Dengan demikian, sebagaimana disebutkan dalam *Mahāmaṅgala-sutta*,[1] ada tiga faktor yang dapat dianggap sebagai berkah (*maṅgala*) dalam kehidupan seseorang: (1) kebajikan yang dilakukan dalam kehidupan masa lalu, (2) hidup di lingkungan yang layak, dan (3) pengembangan atau aplikasi diri yang sesuai. Dalam hal ini karma lampau dan juga pengembangan diri saat ini (yaitu, karma) hanyalah dua faktor. Faktor lainnya yang penting seperti berdiam di tempat yang sesuai harus dipertimbangkan dengan serius sebelum menentukan dampak-dampaknya. Terlebih lagi, menurut *Mahā-kammavibhaṅga-sutta* yang telah dikutip di atas, ada

1 Sn. 260.

kemungkinan bagi pelaku kejahatan untuk terlahir di alam bahagia sepanjang dia mau mengubah kepribadiannya saat ini. Kemungkinan perubahan atas kepribadian inilah, sebagaimana telah dibahas sebelumnya, yang akan memberikan makna pada kehidupan bermoral. Daripada sebuah teori karma yang bersifat deterministik yang menurut konsep tersebut segala sesuatu yang dialami dalam kehidupan ini adalah karena karma lampau seseorang, Sang Buddha menekankan karma sebagai *salah satu* faktor yang memberikan kontribusi. Karenanya, pernyataannya, "Perbuatan adalah ladang, kesadaran adalah biji, dan nafsu keinginan adalah pupuk yang akan mengarahkan pada kelahiran suatu makhluk."[1]

Masalah yang umumnya dihubungkan dengan teori perilaku manusia dan tanggung jawab moral adalah salah satunya menghubungkannya dengan teori non-substansialitas (*anatta*). Para pengkritisi Sang Buddha sering mengajukan pertanyaan: "Akan berdampak apakah pada diri suatu perbuatan yang dilakukan oleh tanpa roh?"[2] Hal ini tentunya adalah masalah bagi mereka yang berkebiasaan yang secara salah menganggap kontinuitas atau identitas, bagi mereka, yaitu, yang percaya pada roh atau diri yang kekal ketika yang ada hanyalah suatu proses yang

1 A. 1.223ff.

2 M. 3.19.

selalu berubah yang, demi kemudahan, ditandai dengan sebuah nama. Pernyataan yang paling populer dalam *sutta* Buddhis tentang masalah ini adalah oleh salah satu murid wanita Sang Buddha, Y.M. Vajirā, yang, dalam memberikan respons terhadap pertanyaan yang diajukan oleh Māra yang mendekatinya dengan harapan untuk menciptakan rasa takut, memberikan respons sebagai berikut:

> "Apakah yang membuatmu, oh Māra, begitu terobsesi dengan pandangan, mencari sesuatu yang disebut 'makhluk' (*satto*)? Ini hanyalah kumpulan perpaduan. Tak ada 'makhluk' yang bisa didapatkan di sini. Sama halnya, ketika sekelompok benda ada, ada yang disebut dengan kata 'kereta', demikian pula ketika agregat ada, ada kesepakatan yang disebut 'makhluk'."[1]

Akan tetapi, begitu kepercayaan pada suatu entitas yang tidak dapat diverifikasi yang disebut 'diri' atau 'roh' ini dilepaskan, dan begitu proses kehidupan dimengerti sebagaimana yang telah terjadi, tanpa bias atau pandangan keliru atau pandangan-pandangan yang dimiliki sebelumnya, kemudian dua bentuk ajaran, karma dan kelahiran kembali di satu sisi, dan non-substansialitas di sisi lain, akan tampak

1 S. 1.134-145.

sepenuhnya konsisten.

Setelah mempresentasikan pemikiran-pemikiran pada umumnya yang bisa kita dapatkan dari *sutta-sutta* awal Sang Buddha tentang sifat dan fungsi karma, sekarang memungkinkan untuk melihat bagaimana Sang Buddha menggabungkan semuanya dalam penjelasan-Nya tentang jalan bermoral. Analisis-Nya tentang jalan bermoral terdiri dari dua tingkat. Yang pertama adalah tingkat awal tentang moralitas (*sīla*). Hal ini merupakan batu pijakan untuk kehidupan moral yang lebih tinggi. Yang kedua adalah kehidupan bermoral (*dhamma*), yang terdiri dari jalan mulia berunsur delapan (*ariya-aṭṭhaṅgika-magga*). Menariknya, keduanya berada dalam kategori karma, walaupun keduanya tidak dipahami seperti itu.

Moralitas sebagai karma lebih memiliki relevansi sosial. Moralitas dasar yang umumnya ditekankan dalam *sutta-sutta* adalah sebagai berikut:

1. Menghindari pembunuhan (*pāṇātipāta*), meninggalkan hukuman (*daṇḍa*) dan senjata (*sattha*), jujur (*lajjī*) dan memiliki kasih sayang (*dayāpanna*), mengembangkan rasa persahabatan dan kasih sayang kepada semua makhluk (*sabbabhūtahitānukampī*).
2. Menghindari pencurian (*adinnādāna*),

menerima apa yang diberikan (*dinna*), mengharapkan hanya apa yang diberikan, hidup dengan diri yang suci (*sucibhūta*).

3. Menghindari kehidupan yang tidak mulia (*abrahmacariya*), menjalani kehidupan yang mulia (*brahmacariya*), menjauhi kejahatan (*arācari*) dan terlepas dari kehidupan asusila (*methunāgāmadhamma*).
4. Menghindari ucapan yang membingungkan (*musāvāda*), mengatakan apa yang benar (*saccavāda*), realistis (*theta*), dapat dipercaya (*paccayika*), dan tidak berkonflik dengan dunia (*avisamvādako lokassa*).
5. Menghindari ucapan yang didasari gosip (*pisuṇavāca*, yaitu tidak menciptakan perpecahan di antara anggota masyarakat), menjadi orang yang menyatukan mereka yang sedang hidup dalam perpecahan (*bhinnānaṃ sandhāta*), mempromosikan mereka yang sedang menyatu (*sahitānaṃ anuppadāta*), senang dalam keharmonisan (*samaggārāmā*), merasa senang melihat keharmonisan (*samaggarata*), menikmati keharmonisan (*samagganandī*), dan mengucapkan kata-kata yang menimbulkan keharmonisan (*samaggakaraṇiṃ vācaṃ bhāsitā*).
6. Menghindari ucapan kasar (*pharusavāca*),

mengucapkan kata-kata yang tidak tercela (*nelā*), terdengar enak di telinga (*kaṇṇasukhā*), menentramkan (*pemanīyā*), menimbulkan kedamaian di hati (*hadayaṅgamā*), sopan (*porī*), dan menarik (*manapā*) dan menyenangkan (*kantā*) bagi banyak orang (*bahujana*).

7. Menghindari ucapan yang tidak berguna (*samphappalāpa*), berucap pada waktu yang tepat (*kālavādī*), mengucapkan apa yang telah terjadi (*bhūtavādī*, yaitu mengucapkan kebenaran), apa yang memberikan kontribusi pada kesejahteraan (*attha*), pada moralitas (*dhamma*), pada disiplin (*vinaya*), membuat pernyataan yang memiliki acuan (*nidanavatī*), tepat waktu (*kāla*), sesuai pengetahuan (*pariyantavatī*) dan bermanfaat (*atthasaṃhita*).

Sebagai tambahan, *Brahmajāla-suttanta*[1] memberikan analisis moralitas yang paling detail di dalam *sutta*, mengategorikan moralitas sebagai kecil, sedang dan besar. Jelaslah bahwa dari deskripsi tentang moralitas mendasar di atas setiap moralitas memiliki dua aspek; yang pertama adalah menghindari apa yang jelek (*akusala*), karenanya secara populer dikenal sebagai pengendalian diri

---

1 D. 1.1-46.

(*vāritta*), dan yang kedua menekankan praktik kebajikan (*kusala*), karenanya diacu sebagai pengembangan (*cāritta*). Sementara yang pertama menghindari kejahatan terhadap orang lain di masyarakat, yang kedua memungkinkan seseorang untuk memberikan kontribusi pada kesejahteraan diri sendiri dan orang lain. Praktik moralitas semacam ini, dengan demikian, mengarahkan pada keharmonisan masyarakat.

Hal ini mengarahkan Sang Buddha pada bentuk kehidupan bermoral yang lebih positif yang dideskripsikan sebagai suatu jalan tengah (*majjhimā paṭipada*) yang menghindari kedua ekstrem yang telah disebutkan di atas. Istilah tengah (*majjha*), selain arti ruangnya, juga dipergunakan dalam arti temporal untuk mengacu 'saat ini' sebagai lawan masa lalu dan yang akan datang.[1] Hal ini memiliki berbagai implikasi penting pada filsafat moral. Hal ini berarti bahwa 'jalan tengah' adalah juga jalan yang saat ini atau konkret bila dibandingkan dengan tujuan. Sementara pengetahuan tentang masa lalu adalah penting untuk memahami saat ini, dan harapan-harapan masa depan juga memiliki peran dalam pemahaman manusia,[2] Sang Buddha sering menasihatkan murid-murid-Nya untuk tidak terpaku

1 Sn. 949; Dh. 348.

2 D. 3. 275.

pada pandangan masa lalu (*pubbantānudiṭṭhi*) atau tentang masa depan (*aparantānudiṭṭhi*).[1] Jalan tengah tidak sekadar sesuatu di antara dua ekstrem, tetapi juga sesuatu yang berdasarkan pada pengalaman-pengalaman nyata. Dengan begitu, hal ini merupakan sumber epistemologis bagi filsuf empiris moral, dan Sang Buddha adalah salah satu yang tentunya menekankan pentingnya pengalaman sebagai sumber utama pengetahuan. Lebih jauh, mengambil jalan tengah tidak berarti tidak peduli atau tidak terlibat dalam urusan-urusan duniawi. Sebaliknya, hal itu merepresentasikan suatu usaha sistematis untuk mempertimbangkan secara hati-hati bukti atau fakta-fakta yang ada saat mengambil keputusan untuk berbuat. Pentingnya 'berdiri di tengah' (*majjhattata*) secara epistomologis dan praktis tidak perlu terlalu ditekankan. Dengan demikian, jalan tengah bukanlah jalan yang licin, tetapi jalan yang tak tertutup dan yang dapat dijalani tanpa menemui jalan buntu (*anta*). Karena alasan ini, Sang Buddha mengategorikannya sebagai salah satu yang menghasilkan pandangan dan pengetahuan, kondusif untuk ketenangan, pengetahuan yang lebih tinggi, pencerahan dan kebebasan.

Nasihat Sang Buddha kepada enam puluh murid pertama-Nya adalah bahwa mereka harus berkeliling

1 Ibid., 1.13, 38; M. 2.233; S. 3.45.

demi manfaat dan kebahagiaan banyak orang (*bahujanahitāya bahujanasukhāya*) dan demi kasih sayang pada dunia (*lokānukampāya*).[1] Beliau sungguh sangat pragmatis dalam pendekatan-Nya untuk tidak meminta mereka bekerja demi kebebasan semua manusia. Ini adalah tujuan yang ditetapkan oleh Buddhis idealis pasca-sektarian baik dalam tradisi *Theravāda* maupun *Mahāyāna*. Mungkin karena alasan penting ini Sang Buddha mengharapkan semua umat manusia untuk mempraktikkan moralitas, tetapi tidak membuatnya sebagai kewajiban bagi setiap orang untuk mengikuti kehidupan bermoral (*dhamma*) sebagaimana tercermin dalam jalan mulia berunsur delapan (*ariya-aṭṭhaṅgika-magga*).

Sama seperti semua praktik yang termasuk dalam moralitas (*sīla*) dapat dianggap sebagai karma, aspek-aspek yang termasuk dalam jalan mulia berunsur delapan dapat dianggap sebagai karma terbaik yang dapat dilakukan oleh seorang manusia. Sementara delapan aspek dari sang jalan berhubungan secara langsung pada kemajuan moral seseorang, orang yang mengembangkan aspek-aspek tersebut juga memberikan kontribusi secara tidak langsung pada kesejahteraan dan kebahagiaan orang lain. Anggota komunitas para bhikkhu dan bhikkhunī (*saṅgha*) dengan demikian dikenal sebagai ladang kebajikan

---

1 Vin. 1.21.

yang tiada taranya (*anuttaraṃ puññakkhettaṃ*) di dunia.[1] Selaras dengan segala sesuatu yang dikatakan oleh Sang Buddha tentang karma, sebagaimana telah dijabarkan sebelumnya, Beliau berargumen bahwa kehidupan dapat mengesampingkan kehidupan bermoral. Ini adalah implikasi pernyataan-Nya yang terkenal: "Sekalipun yang baik harus dibuang, terlebih lagi yang jelek" (*dhammā pi pahatabbā ... pageva adhammā*).[2] Ini berarti, sebagai contohnya, bahwa jika apa yang diterima sebagai moralitas cenderung mengarah pada kehancuran kehidupan manusia, kita harus siap membuang moralitas demi kehidupan manusia. Kehidupan manusia tidak dibuat demi moralitas; moralitas dibuat demi kehidupan manusia. Sebuah tujuan, bila diformulasikan oleh umat manusia, adalah berdasarkan pada pemahaman bentuk-bentuk kebaikan tertentu. Karena itu, tujuan tersebut harus dimodifikasi ketika tujuan tersebut menimbulkan konflik dengan contoh-contoh kebajikan yang lebih konkret saat pengalaman manusia terus berlanjut. Sang Buddha menggunakan perumpamaan rakit (*kulla*) untuk mengilustrasikan sifat pragmatis sebuah tujuan. Perumpamaan tersebut, dikutip dalam banyak literatur dan sekte Buddhis pasca-sektarian, yang tetap terus memiliki keyakinan pada agama Buddha yang sebenarnya,

1 D. 3.5, 227.

2 M. 1.135.

mengekspresikan secara jelas niat Sang Buddha. Sebuah rakit adalah sarana yang dipergunakan seseorang untuk tujuan menyeberangi suatu jarak air yang berbahaya. Setelah sukses menyeberang, orang tersebut tidak memikul rakit tersebut di pundaknya dengan berkata bahwa rakit tersebut telah berjasa kepadanya. Hal semacam itu adalah komitmen emosional yang tidak perlu. Menurut Sang Buddha, komitmen yang sama bahkan pada moralitas tidak memberikan ruang pada kemajuan apa pun dalam jalan bermoral. Dengan demikian, meninggalkan atau melepaskan moralitas tidak berarti tidak mengadopsi atau tidak menggunakan moralitas, tetapi sekadar tidak berkomitmen pada nilai-nilai moral secara emosional.

Hal ini menjelaskan mengapa istilah 'benar' (*sammā*), yang merupakan prefiks pada setiap aspek dalam delapan faktor sang jalan, tidak berarti bahwa hal itu berdasarkan pada kebenaran absolut tetapi karena hal itu bersifat komprehensif atau lengkap pada saat mempertimbangkan. Prefiks tersebut memiliki arti yang sama seperti dalam kata *sammāsambuddha*, yang artinya sepenuhnya atau secara sempurna tercerahkan. 'Benar' (*sammā*) adalah lawan 'salah' (*micchā*, *Sansekerta mithyā*), yang sekali lagi bukan merupakan kesalahan absolut, tetapi sebagian atau membingungkan. Pandangan moral tentang benar

dan salah dengan demikian berhubungan dengan pandangan epistemologis tentang kebenaran (*sacca*) dan kebingungan (*musā*), bukan dikotomi salah-benar secara absolut.

Jalan menuju kesempurnaan moral yang termasuk dalam empat kebenaran mulia dan delapan faktor adalah sebagai berikut:

1. Pandangan benar (*sammā diṭṭhi*)
2. Pikiran benar (*sammā saṅkappa*)
3. Ucapan benar (*sammā vācā*)
4. Aktivitas benar (*sammā kammanta*)
5. Mata pencaharian benar (*sammā ājīva*)
6. Usaha benar (*sammā vāyāma*)
7. Perhatian benar (*sammā sati*)
8. Konsentrasi benar (*sammā samādhi*)

Delapan faktor ini sendiri mengindikasikan kekomprehensifan jalan menuju kesempurnaan moral. Saat mengomentari jalan ini, Rhys Davids mengatakan: "Jika tujuan kesempurnaan hidup dalam agama Buddha adalah luar biasa bila dibandingkan dengan pemikiran India saat itu, adalah sama instruktifnya ketika dilihat dari pandangan komparatif."[1] Apa yang instruktif dari perspektif

1 T.W. Rhys Davids, *Buddhism: Its History and Literature, American Lectures on the History of Religions*, 1894-1895 (New York and London: P.G. Putnam's Sons, 1896, hal. 139.

perbandingan adalah bahwa hal ini menyertakan fungsi-fungsi beberapa tradisi filsafat yang, di dunia modern, tetap dapat dibedakan antara satu dan yang lainnya. Sebagai contohnya, filsuf etika modern dari tradisi Analitis membatasi kegiatan-kegiatan filsafatnya hanya pada analisis dan klarifikasi konsep-konsep dan teori-teori etika, karena menganggap etika sebagai suatu kegiatan deskriptif secara murni. Yang lainnya—sebagai contohnya, Eksistensialis—menganggap etika sebagai kegiatan preskriptif, karena menganggap hal itu sebagai bagian tanggung jawab para filsuf untuk merekomendasikan berbagai cara dan sarana untuk menciptakan kesejahteraan individu dan masyarakat. Ajaran Sang Buddha, sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, dimaksudkan untuk mempromosikan kebaikan dan kedamaian di antara umat manusia. Dengan demikian, Beliau tidak berniat untuk memfokuskan ajaran teori-Nya hanya pada analisis berbagai konsep dan teori, yang merupakan sebuah aktivitas intelektual. Jalan mulia berunsur delapan bersifat deskriptif dan juga preskriptif. Hal itu termasuk pengkajian pengetahuan dan juga pandangan secara analitis, dan menggarisbawahi faktor-faktor yang relevan pada teori preskriptif apa pun dalam filsafat moral.

Adalah sangat penting bahwa faktor yang pertama

dalam urutan tersebut adalah ‘pandangan’ (*diṭṭhi*) benar atau komprehensif, sedangkan latar belakang pra-agama Buddha didominasi oleh dua teori, keberadaan (*atthitā*) dan ketiadaan (*n’atthitā*), yang masing-masing menunjukkan eternalisme dan nihilisme. Yang pertama dipresentasikan dalam tradisi Brahmana yang mengakui entitas yang kekal dan abadi untuk menjelaskan sifat individu dan dunia. Yang kedua merepresentasikan respons kaum Materialis, yang menolak entitas metafisik apa pun pada diri individu, tetapi mengakui kekekalan materi. Sang Buddha menganggap keduanya sebagai kebenaran sepihak (*paccekasacca*) yang dibangun pada perspektif individu atau yang lainnya (*puthu niviṭṭhā*).[1] Sebagaimana terdapat dalam khotbah terkenal kepada Kaccāyana, yang dikutip secara berulang-ulang oleh beberapa filsuf Buddhis pasca-sektarian, dalam hal ini, Sang Buddha berargumen bahwa siapa pun yang memahami munculnya fenomena tidak akan menganut pandangan ketiadaan (*nihilism*) dan siapa pun yang memahami lenyapnya fenomena tidak akan menganut pandangan keberadaan (*eternalisme*).[2] Muncul (*uppāda*) dan lenyap (*nirodha*) adalah dua pilar yang merupakan dasar pandangan benar atau komprehensif (*sammā diṭṭhi*) yang diajarkan oleh Sang Buddha, yaitu

1 Sn. 824.

2 S. 2.17.

hukum sebab musabab yang saling bergantungan (*paṭiccasamuppada*). Ini adalah jalan tengah yang diajarkan Sang Buddha tentang bagaimana memahami dunia, manusia dan nilai-nilai moral. Karenanya, pandangan benar didefinisikan sebagai persepsi tentang Empat Kebenaran Mulia (*cattāri ariyasaccāni*),[1] yang didasarkan pada hukum sebab musabab.

Pikiran benar (*sammā saṅkappa*) adalah hasil langsung cara yang benar dalam memahami atau melihat dunia. Pemahaman pikiran adalah yang berperan di sini. Akan tetapi, tidak setiap pemahaman yang dipahami memiliki status pandangan yang berarti. Sebuah pandangan yang berarti harus menjadi pengganti dalam pengalaman. Hal ini menjelaskan hubungan dekat antara persepsi (*saññā*) dan konsepsi (*saṅkhā*). *Saññā* (dari prefiks *saṃ* + akar kata *jñā*, untuk mengetahui) adalah istilah filsuf pragmatis untuk persepsi, karena persepsi bukanlah apa yang diberikan pada pikiran yang mencerap secara langsung tanpa aktivitas pikiran apa pun dalam meletakkan data bersama. Sama halnya, konsepsi adalah *saṅkhā* (*saṃ* + akar kata *khya*, utuk berbicara) dan menyediakan cara pragmatis lainnya untuk meletakkan sesuatu bersama dan mengekspresikan. Mengetahui dan mengekspresikan dalam hal ini

1 Ibid., 5.8-9.

adalah fungsi pandangan benar dan pikiran benar.

Sutta-sutta yang ada mengacu pada dua bentuk pikiran, khususnya sebagaimana dua bentuk pikiran tersebut muncul dalam jalan mulia berunsur delapan. Keduanya adalah pikiran bermoral yang bersifat positif dan negatif. Pikiran yang bersifat negatif adalah: pikiran tentang kesenangan indriawi yang dihubungkan dengan nafsu (*kāma-saṅkappa*), pikiran tentang niat jahat (*byāpāda-saṅkappa*) dan pikiran tentang menyakiti (*vihiṃsa-saṅkappa*).[1] Pikiran yang memiliki nilai moral positif adalah: pikiran tentang melepaskan (*nekkhamma-saṅkappa*), pikiran tentang niat baik (*abyāpāda-saṅkappa*) dan pikiran tentang tak menyakiti atau kasih sayang (*avihiṃsa-saṅkappa*).[2] Adalah memungkinkan untuk melihat hubungan antara pikiran-pikiran moral negatif dan pikiran salah tentang objek atau referensi yang dialami. Pikiran-pikiran semacam itu adalah dampak wajar dari pandangan tentang keberadaan dan ketiadaan absolut yang telah disebutkan di atas. Sama halnya, pandangan moral positif adalah lawan konsepsi tentang 'hukum sebab musabab' (*paṭiccasamuppāda*), yang mengakui nilai baik subjek maupun objek dan menghalangi munculnya baik rasa suka dan tidak suka (*anurodha-*

1 M. 2.27.

2 Ibid., 2.28.

virodha),[1] sumber penderitaan manusia pada umumnya. Pandangan benar dan pikiran benar, dengan demikian, menjadi batu loncatan pada sang jalan menuju kemajuan moral.

Ucapan benar sering didefinisikan sebagai penghindaran terhadap ucapan salah seperti kebohongan, fitnah, kata-kata kasar dan kata-kata tidak berguna atau gosip.[2] Penghindaran ucapan semacam itu memberikan kontribusi tidak hanya menghindari untuk menyakiti diri sendiri, tetapi juga melukai atau menyakiti orang lain. Secara positif, adalah ucapan yang menyenangkan orang lain yang secara bersamaan tanpa memberikan kontribusi pada kejahatan. Dikatakan bahwa ucapan terbaik adalah ucapan yang mengarah pada lenyapnya penderitaan dan pencapaian kebebasan. Ucapan semacam itu diucapkan oleh orang-orang yang telah tercerahkan.[3] Dengan demikian, ajaran Sang Buddha sering dideskripsikan sebagai diucapkan dengan baik (*svakkhata*), bukan karena hal itu sesuai dengan kebenaran sejati. Hal itu adalah karena berdasarkan pada pengalaman (*sandiṭṭhika*), yang tidak terpaku pada suatu waktu tertentu (*akālika*), tetapi dapat diverifikasi (*ehipassika*), mengarah pada

---

1 Ibid., 1.270.

2 S. 5.9.

3 Ibid., 1.189.

tujuan (*opanayika*) dan artinya harus direalisasi oleh para bijaksanawan sendiri (*paccattam veditabbo viññūhi*).[1]

Sementara karma dapat mengacu pada perbuatan individu, *kammanta* dapat berarti pola tindakan atau perilaku, karena itu terjemahan *sammā kammanta* adalah aktivitas benar. Yang tercakup dalam aktivitas benar adalah tiga bentuk penghindaran: menghindari pembunuhan makhluk hidup (*pāṇātipāta*), pencurian (*adinnādāna*) dan perbuatan asusila (*abrahmacariya*),[2] yang kesemuanya merupakan bagian dari lima latihan moral atau kebajikan (*pañcasīla*). Menghindari aktivitas semacam itu adalah penting karena hal itu tidak hanya memberikan kontribusi untuk menyakiti diri sendiri, tetapi juga melukai yang lain, kurban perilaku semacam itu.

Brahmajāla-suttanta memberikan daftar yang detail tentang berbagai bentuk mata pencaharian salah (*micchājiva*) yang dipraktikkan oleh para petapa dan Brahmana. Hal ini termasuk berbagai bentuk ilmu pengetahuan palsu yang dipraktikkan secara luas di India, pada zaman Sang Buddha hingga saat ini, seperti meramal tentang tanda-tanda pada tubuh manusia, menginterpretasikan mimpi, menjelaskan pergerakan bintang dan bagaimana hal itu berdampak

1 D. 2.93; S. 1. 9; A. 3. 258, dan sebagainya.

2 S. 5.9.

pada kehidupan manusia dan sebagainya.[1]

Pengakuan Sang Buddha bahwa bentuk kehidupan yang tertinggi adalah kebebasan (*nibbāna*) dari nafsu keinginan (*taṇhā*) telah memberikan kesan bahwa agama Buddha menanamkan kehidupan spiritual secara absolut pada kehidupan pertapaan dan perampasan yang tidak memiliki kepedulian terhadap kepuasan kebutuhan-kebutuhan fisik manusia. Akan tetapi, jumlah murid-murid-Nya yang menjalani kehidupan secara keras (*dhutaṅga*) secara mengejutkan sangat kecil. Sebenarnya, Sang Buddha mengizinkan mereka yang menghendaki kehidupan semacam itu untuk menjalani praktik itu, tanpa menjadikan praktik itu sebagai bagian yang penting dalam kehidupan suci (*brahmacariya*).[2] Kehidupan yang luhur adalah kulminasi kehidupan bermoral (*dhammacariya*). Kehidupan yang luhur tidaklah sepenuhnya dibedakan dari kehidupan yang baik; melainkan hal itu telah menjadi pijakan secara umum antara kehidupan yang baik dan kehidupan yang luhur.

Ciri moral kehidupan yang baik bagi orang biasa atau perumah tangga ada empat macam. Keempat ciri tersebut dideskripsikan sebagai berikut: (1) kebahagiaan yang berhubungan dengan sarana dan

1 D. 1.9-12.

2 Vin. 3.171-173.

prasarana (*atthi-sukha*), yaitu, suatu kehidupan dengan sarana yang cukup yang didapatkan melalui usaha sendiri tanpa menggunakan cara-cara yang salah atau penipuan; (2) kebahagiaan yang berhubungan dengan kesejahteraan secara ekonomis (*bhoga-sukha*) atau kebahagiaan yang bersumber pada penggunaan kekayaan yang diperoleh dengan cara yang benar; (3) kebahagiaan yang diperoleh karena bebas dari hutang (*anaṇa-sukha*), dan (4) kebahagiaan karena bebas dari celaan (*anavajja-sukha*).[1]

Para biarawan Buddhis—bhikkhu dan bhikkhunī, yang bekerja demi pencerahan dan kebebasan, dan yang tidak perlu menyokong keluarga, tidak perlu khawatir tentang sarana dan prasarana dan kesejahteraan secara ekonomi. Dengan menjadi orang yang mendedikasikan dirinya pada kehidupan akan sedikit kebutuhan (*appiccha*), mereka tidak perlu mengkhawatirkan hal itu. Sementara mereka tergantung pada perumah tangga atas kebutuhan-kebutuhan kecilnya, mereka juga menjaga perumah tangga dengan cara menjadi penuntun moralnya. Mata pencaharian para bhikkhu dan bhikkhunī, baik di vihara-vihara maupun di tempat terbuka yang merupakan tempat tinggal mereka, dijelaskan dengan begitu indah dalam *Thera*- dan *Therīgāthā*. Apa

1 A. 2.69-70.

yang paling menarik adalah dukungan mutualisme antara anggota junior dan senior dalam komunitas sebagaimana mereka terus melanjutkan kehidupan mereka di vihara-vihara.

Usaha benar (*sammā vāyāma*) adalah suatu elemen penting dalam penjelasan Sang Buddha tentang dunia dalam konteks hukum sebab musabab (*paṭiccasamuppāda*). Seperti telah disebutkan sebelumnya (lihat bab 4), hukum sebab musabab adalah suatu proses alami. Karena itu adalah suatu proses alami, ada suatu kebutuhan untuk mengarahkannya ke arah yang benar. Karena itu, adalah penting bagi manusia yang tertarik untuk mempromosikan kehidupan bermoral dan menghindari kehidupan tak bermoral untuk mengedepankan usaha. Tidak seperti dalam tradisi *Upaniṣad* yang menjadikan fenomena kehendak sebagai bagian dari roh metafisik (ātma), dan kelompok Materialis yang menganggap semua perubahan dalam kehidupan manusia sebagai evolusi sifat alami materi (*svabhāva*), Sang Buddha terpaksa untuk mengakui fenomena kehendak. Untuk menghindari dalam menjadikan hal itu sebagai entitas metafisik, Sang Buddha menggunakan seluruh rangkaian istilah yang ada untuk mengacu pada kenyataan empiris suatu kehendak. Istilah-istilah tersebut adalah:

Adiṭṭhāna, tekad dan sebagainya;

Ussāha, "mengangkat", keberanian, daya upaya dan sebagainya;

Kāra (selalu menjadi sufiks pada kata purusa, orang), aktivitas;

Thāma, "kekuatan yang membara", stabilitas, kekuatan dan sebagainya;

Dorayha, "membawa pasangan", kemampuan untuk memikul beban;

Padhāna, berusaha, pengerahan tenaga dan sebagainya;

Parakkama, "bergerak maju" karenanya pengerahan tenaga, usaha keras dan sebagainya;

Bala, kekuatan, kemampuan (lawan dari *dubbala*, ketidakmampuan);

Vasa, pengaruh, otoritas, kontrol dan sebagainya;

Vāyāma, usaha, pengerahan tenaga dan sebagainya.

Viriya, giat, semangat, usaha dan sebagainya.

Sering kali beberapa istilah ini dipergunakan secara berkelompok, untuk menunjukkan yang

sesungguhnya bahwa yang disebut sebagai kehendak bukan hanya satu faktor tetapi seluruh kelompok berbagai kecenderungan. Dengan demikian, kita sering menemukan tiga istilah yang sering dipergunakan bersama, yaitu, *purisakāra purisathāma purisaparakkama*, dalam hal ini kata *kāra* menunjukkan aktivitas, *thāma* berarti kekuatan untuk menjalankan aktivitas, dan *parakkama* berarti ide atau pikiran untuk terus maju dengan aktivitas tersebut. Mungkin ini adalah istilah-istilah yang dipergunakan oleh para deterministik biologis (yang disebutkan di Bab 2) yang menolak kemampuan usaha manusia, dan Sang Buddha menggunakan istilah-istilah yang sama dengan tujuan untuk menunjukkan kemampuan usaha manusia. Sebuah kutipan yang muncul dalam beberapa konteks menggarisbawahi penekanan yang diberikan oleh Sang Buddha pada usaha manusia. Kutipan itu adalah sebagai berikut:

> "Layak bagi seseorang yang telah meninggalkan kehidupan duniawi (*pabbajita*) dengan keyakinan (*saddhā*) untuk menekankan usaha (*viriyaṃ ārabhituṃ*) [dengan mengatakan]: "Biarlah kulit, otot dan daging tetap bertahan; biarlah daging dan darah menguap. Apa pun yang bisa dicapai melalui kekuatan manusia, usaha manusia, daya upaya manusia, tanpa

mencapainya, biarlah tak henti dalam berusaha.”””[1]

Ini bukanlah ajakan untuk melakukan pertapaan secara ekstrem. Melainkan, ini adalah deskripsi secara grafis tentang bagaimana usaha manusia yang sesungguhnya. Sang Buddha dan murid-murid-Nya, yang telah mencapai tujuan, berusaha untuk mendapatkan kesejahteraan batin dan jasmani (*attha*) bagi diri sendiri dan orang lain dengan tekad semacam itu. Usaha ini dapat dikendorkan hanya setelah pencapaian tujuan akhir, yaitu, pencerahan dan kebebasan.

Perhatian benar adalah salah satu langkah yang paling sering disalahpahami dalam jalan mulia berunsur delapan, khususnya oleh kaum Buddhis esensialis, yang mengembangkan teori waktu (*kṣaṇa-vāda*), para penulis Brahmana pada yoga, khususnya penulis terkenal seperti *Patañjali*, yang berargumen mempertahankan realitas sejati non-konseptual, dan juga penafsir agama Buddha pra-sektarian di zaman sekarang, yang terobsesi dengan persepsi “segala sesuatu sebagaimana adanya”. Dengan demikian, perhatian telah dipahami sebagai

1 M. 1.480-481; S. 2.28, 276; A. 1.50; 4.190.

sebuah cara untuk membersihkan pikiran dari semua kotoran dan konsep, menuju pada suatu tingkat pra-konseptual persepsi. Akan tetapi, deskripsi tentang perhatian yang ada dalam *sutta* yang sangat terkenal, "Pengembangan Perhatian" (*Satipaṭṭhāna-suttanta*),[1] orang yang bermeditasi disarankan untuk merefleksikan atau memahami secara restroprektif (*anupassanā*) fungsi-fungsi personalitas fisik (*kāya*), perasaan atau sensasi (*vedanā*), pikiran (*citta*) dan ide atau bentuk-bentuk pikiran (*dhamma*). Sebagaimana halnya dalam faktor-faktor jalan moral sebelumnya, kesadaran reflektif dianggap penting oleh kesulitan-kesulitan epistemologis yang dihadapi manusia dalam usahanya untuk memahami realitas. Kesadaran reflektif adalah sarana yang sangat penting dalam mengetahui saat pengetahuan tentang "segala sesuatu sebagaimana adanya" bukan suatu kemungkinan. Ini adalah empirisisme radikal—pengakuan bahwa pengalaman tidak datang sebagai entitas-entitas atom tetapi sebagai suatu arus yang isinya secara tak terelakkan berhubungan dengan masa lalu secara langsung. Adalah dengan dasar pengetahuan semacam itu Sang Buddha memformulasikan hukum

1 D. 2. 290-315; M. 1.55-63.

> sebab musabab. Selain mengakui kegunaan pengetahuan tentang masa lalu (*pubbante ñāṇa*),[1] Sang Buddha tidak mengizinkan murid-murid-Nya untuk mengejar pengetahuan semacam itu di luar batas pengalaman, karena hal itu dapat mengarah pada pandangan dogmatik yang berhubungan dengan masa lalu (*pubbantanudiṭṭhi*).[2]
>
> Konsentrasi benar adalah sangat penting sebagai *sarana* dalam mengambil sebuah keputusan tentang perilaku. Begitu pengalaman masa lalu telah memberikan pemahaman tentang suatu kejadian, keadaan, atau proses, menjadi penting untuk memfokuskan pada pemahaman dan menggunakan pemahaman tersebut untuk berbuat. Apa yang difokuskan adalah kejadian, keadaan, atau proses yang sehat atau baik (*kusala*), kriteria kesehatan atau kebaikan adalah kebahagiaan diri sendiri dan orang lain.

Analisis tentang konsentrasi di atas akan berarti bahwa tidak ada kebenaran yang absolut tentang kejadian, kondisi, atau proses yang dapat difokuskan oleh orang yang menjalani. Dengan tidak adanya pengetahuan absolut, revisi pengetahuan dan perilaku

---

1 D. 3.275.

2 Ibid., 1.13; M. 2.233; S. 3.45.

kita secara terus menerus menjadi tak terelakkan. Sang Buddha selalu siap untuk melakukan revisi semacam itu, sepanjang alasan untuk melakukan hal itu adalah kesejahteraan semua makhluk. Adalah karena kasih sayang-Nya pada makhluk hidup (*sattesu anumpā*), Beliau menolak untuk membuat pernyataan-pernyataan secara tak terkondisi tentang kebenaran.[1] Ini adalah bentuk revisi yang tercermin dalam pernyataan Sang Buddha bahwa "sekalipun kebaikan harus dibuang, apalagi kejahatan." Beliau secara konsisten mengikuti revisi semacam itu dengan cara mengubah peraturan-peraturan perilaku monastik (*vinaya*) bagi para bhikkhu dan bhikkhunī ketika Beliau melihat bahwa peraturan-peraturan tersebut tidak berguna lagi.[2]

1 M. 1.395.

2 Vin. 1.56, 238.

Bab VI: Kelahiran Kembali atau tumimbal lahir (*punabbhava*) dan Lima Alam Kehidupan (*Pañcagati*)

Cendekiawan Buddhist pada umumnya siap menerima karma sebagai bagian yang tak terpisahkan dalam ajaran Sang Buddha. Akan tetapi, ketika kita sampai pada kelahiran kembali atau tumimbal lahir (*punabbhava*), ceritanya sangat berbeda. Ada suatu tendensi pada beberapa orang untuk percaya bahwa Sang Buddha, sebagai seorang empiris, tidak dapat memberikan kontribusi pada suatu teori metafisis seperti kelahiran kembali. Bagi mereka, empirisisme terpaku sepenuhnya pada pengalaman sensoris. Yang lain berasumsi bahwa Sang Buddha menerima ajaran kelahiran kembali karena ajaran tersebut cukup populer di dalam tradisi pra-agama Buddha. Hal ini memberikan kesan bahwa Sang Buddha menerima ajaran kelahiran kembali secara tidak kritis. Sedangkan sebagian lainnya bersikukuh bahwa ajaran kelahiran kembali tidak dapat dipadukan dengan ajaran-Nya tentang tanpa roh (*anatta*) dan karena itu, merupakan suatu penyimpangan. Akhirnya, adalah pandangan salah satu cendekiawan, Mrs. Rhys Davids, yang, setelah dia kehilangan

anak tunggalnya dalam Perang Dunia II, mengubah seluruh pandangannya tentang agama Buddha. Dia berargumen bahwa Sang Buddha mengakui adanya roh (ātma), yang dapat disetarakan dengan yang ada dalam *Upaniṣad*, tetapi cendekiawan Buddhis di kemudian hari mengubah hal itu menjadi ajaran tanpa roh (*anātma*). Menurut pandangannya, hal ini hanyalah jargon para bhikkhu.

Bertolak belakang dengan semua pandangan yang berbeda ini, adalah mungkin untuk mempertahankan bahwa kelahiran kembali atau tumimbal lahir, ketika dianalisis secara hati-hati, akan tampak menjadi ciri utama ajaran Sang Buddha dan juga merupakan fondasi bagi teori moral-Nya. Akan tetapi, analisis tersebut perlu dilakukan dalam konteks pandangan sentral agama Buddha, yaitu hukum sebab musabab. Metode analisis apa pun yang lainnya akan menghancurkan ajaran yang telah diformulasikan dengan sangat hati-hati.

Sebagaimana telah disebutkan pada bab sebelumnya, karma berhubungan sangat dekat dengan ajaran kelahiran kembali. Hal ini terbukti dengan jelas dari dua *sutta*, *Culla*- dan *Mahā-kamma-vibhaṅga-sutta*, yang telah disebutkan pada bab sebelumnya. Akan tetapi, penjelasan tersebut akan dianggap tak berarti kecuali pandangan Sang Buddha tentang lima alam

kehidupan diklarifikasi terlebih dahulu. Lima alam kehidupan disebutkan dengan urutan sebagai berikut:

1. Neraka (*niraya*),
2. “Kandungan” binatang (spesies) (*tiracchānayoni*),
3. Alam leluhur orang yang telah meninggal (*pettivisaya*),
4. Alam manusia (*manussaloka*), dan
5. Alam para deva (*devaloka*).[1]

Sang Buddha menyebutkan alam lainnya (*gati*), yaitu kebebasan (*nibbāna*), tetapi beliau tidak mengacu alam tersebut sebagai yang keenam, alasannya adalah karena alam tersebut adalah tujuan akhir bagi yang keempat.[2] Adalah penting untuk dicatat bahwa istilah ‘dunia’ atau ‘alam’ (*loka*) dipergunakan untuk mengacu alam para deva dan manusia. Dalam *sutta-sutta* awal, istilah ‘dunia’ tidak pernah dipergunakan untuk mengacu pada salah satu dari alam-alam lainnya. Adalah di dalam teks bukan kanon, kita menemukan penggunaan frasa ‘dunia binatang’ (*tiracchānaloka*).[3] Sang Buddha memiliki alasan-alasan yang sangat khusus untuk tidak melakukan hal semacam itu. Masalah ini akan dibahas belakangan.

---

1 D. 3.234; M. 1.73; A. 4.459.

2 M. 1.73-74.

3 Niddesa 1.409-410.

Para deva dan surga serta neraka, kandungan binatang dan alam leluhur yang telah meninggal disebutkan secara sporadis. Alam-alam tersebut disebutkan hanya ketika Sang Buddha harus mengacu pada akibat-akibat berbagai perbuatan baik dan buruk manusia. Ribuan *sutta* yang terdapat dalam *Nikāya Pali* dan Āgama berbahasa klasik Mandarin, sebaliknya, didedikasikan untuk menganalisis berbagai aspek kehidupan manusia, karma dan kelangsungan manusia dan kemampuan mereka untuk mencapai pencerahan dan kebebasan sejati. Hal ini berarti bahwa, menurut Sang Buddha, kehidupan manusia memiliki status eksistensi yang sangat berbeda bila dibandingkan dengan para deva, kehidupan di neraka, kandungan binatang dan alam para leluhur yang telah meninggal. Karena itu, bab ini akan didedikasikan untuk menganalisis dan mengklarifikasi status empat alam yang terakhir, dengan meninggalkan analisis kehidupan manusia pada bab selanjutnya.

Di dalam bab ini, akan layak untuk membahas yang pertama dari dua alam yang diacu sebagai 'dunia' (*loka*). Di dalam berbagai *sutta*, Sang Buddha menyebutkan berbagai bentuk surga serta karma yang akan memungkinkan seseorang untuk terlahir kembali sebagai seorang deva. Berbagai alam surga yang disebutkan adalah *Cātummahārājika, Tāvatiṃsa,*

Yama, Tusita, Nimmāṇarati, Paranimmitavasavatti, Brahmakāyika dan yang berada di atas alam-alam ini.[1] Namun, tidak satu pun yang dianggap kekal dan abadi. Satu-satunya perbedaan antara para deva dan manusia adalah kehidupan di alam surga dipercaya lebih panjang dari kehidupan manusia.

Adalah karma manusia yang akan mengarahkan seseorang untuk terlahir kembali di surga. Dengan demikian, kita diberitahu bahwa Sakka (*Veda*, Indra) terlahir kembali sebagai pemimpin di antara para deva sebagai akibat dari mempraktikkan kebajikan-kebajikan sederhana seperti merawat kedua orangtuanya saat dia masih sebagai seorang manusia (*manussabhūta*).[2] Ada beberapa contoh ketika Sang Buddha mencela Sakka karena dia membuat klaim moral yang berlebihan. Suatu ketika Sakka mengatakan:

> "Orang seperti saya harus menjalankan ritual puasa (*uposatha*) yang terdiri dari delapan [kebajikan] yang tercapai dengan baik pada hari keempat belas, kelima belas, kedelapan dalam dua minggu serta pada hari-hari khusus."[3]

Sang Buddha berargumen bahwa untuk bisa

1 A. 3.314.

2 S. 1.228.

3 A. 1.144.

melakukan hal itu, Sakka harus bebas dari nafsu indriawi (*raga*), kebencian (*dosa*) dan kebodohan (*moha*). Hal itu hanya pantas bagi seorang bhikkhu yang layak (*arahaṃ*), yang telah melenyapkan kotoran batin (*khīnāsava*), menjalani kehidupan bermoral (*vusitavā*), mengerjakan apa yang patut dikerjakan (*katakaraṇiya*), mencapai kesejahteraan sejati (*anuppattasadattha*), sepenuhnya melenyapkan rintangan untuk terlahir kembali (*parikkhīnabhavasamyojana*) dan yang terbebaskan melalui kebijaksanaan benar (*sammadaññāvimutta*) untuk membuat pernyataan semacam itu. Lebih jauh, tidak hanya murid-murid Sang Buddha yang telah tercerahkan, tetapi juga orang-orang biasa diharapkan dan bisa menjalankan ritual puasa semacam itu. Hal ini mengindikasikan secara jelas status moral bahkan pemimpin di antara para deva, bila dibandingkan dengan keteguhan moral murid-murid Sang Buddha.

Hubungan antara kehidupan bermoral umat manusia dan kenikmatan dari kebahagiaan sensoris surgawi diekspresikan dengan cara yang agak halus. Dikatakan bahwa para deva surga *Tavatiṃsa* cenderung tergoda ketika jumlah mereka berkurang sebagai akibat dari manusia yang tidak mempraktikkan moralitas.[1] Kenikmatan kesenangan indriawi yang berlebihan,

1 Ibid., 1.142-143.

diasumsikan sebagai bagian yang tak terpisahkan dalam kehidupan para deva, mengarah, tidak hanya pada konflik di antara mereka sendiri, tetapi juga kebingungan. Kemungkinan juga diakui bahwa para deva bisa saja jatuh dari surga langsung ke salah satu dari tiga alam rendah.[1] Kemungkinan terbaik alam bagi para deva dikatakan terlahir di alam manusia. Sebuah *sutta* di dalam *Itivuttaka*[2] mendeskripsikan bagaimana para deva, yang menemukan salah satu di antara para deva siap untuk meninggal dari alam deva (*devakāyā cavanadhammo*), menasihatinya agar terlahir di alam yang baik (*suggati*), mendapatkan pencapaian yang baik, dan kokoh dalam hidup. Ketika ditanya oleh seorang bhikkhu tentang apa ketiga hal ini, Sang Buddha merespons dengan mengatakan bahwa alam yang baik bagi makhluk semacam itu adalah kelahiran sebagai seorang manusia (*manussatta*). Pencapaian yang baik adalah memiliki kesempatan untuk memiliki keyakinan (*saddhā*) pada ajaran dan kedisiplinan (*dhammavinaya*) yang diajarkan oleh Sang Buddha. Untuk bisa hidup dengan kokoh adalah dengan memiliki keyakinan yang kokoh, benar-benar terpatri, tak goyah, yang tidak dapat diambil oleh para petapa, Brahmana, deva, deva kematian, brahma atau siapa pun di dunia ini. Dengan demikian, alam manusia tidak hanya

1 Ibid., 1.127.

2 It. 76-77.

memungkinkan seseorang untuk menjadi bermoral, tetapi juga memberikan suatu kesempatan untuk mencapai tujuan akhir kehidupan bermoral, yaitu pencerahan dan kebebasan. Inilah alasan mengapa ada kepercayaan di antara umat-umat yang memiliki keyakinan tinggi bahwa Sang Buddha sendiri hidup di surga *Tusita* sebelum terlahir sebagai Siddhārtha.[1]

Menariknya, evolusi para deva ini dibalik di dalam tradisi Brahmana bahkan di zaman Sang Buddha sendiri. Kita menemukan sebuah dialog yang sangat menarik antara salah satu murid utama Sang Buddha, Y.M. Sāriputta, dan seorang Brahmana bernama Dhanañjāni yang sedang berada dalam detik-detik menjelang kematiannya.[2] Dialognya adalah sebagai berikut:

Y.M. Sāriputta: "Bagaimanakah menurut pendapatmu, Dhanññjāni? Manakah yang lebih tinggi—neraka atau rahim binatang?"

Dhanññjāni: "Rahim binatang, Y.M. Sāriputta."

Y.M. Sāriputta: "Manakah yang lebih tinggi—rahim binatang atau alam para leluhur yang telah meninggal?"

Dhanañjāni: "Alam para leluhur yang telah

1 J. 1.47-49.

2 M. 2.293-196.

meninggal.”

Y.M. Sāriputta: “Manakah yang lebih tinggi—alam para leluhur yang telah meninggal atau manusia?”

Dhanañjāni: “Manusia.”

Y.M. Sāriputta: “Manakah yang lebih tinggi—manusia atau para deva *Cātumahārājika*?”

Dhanañjāni: “Para deva *Cātumahārājika*.”

(Y.M. Sāriputta melanjutkan pertanyaan tentang alam para deva *Tāvatiṃsa, Yama, Tusita, Nimmaṇarati, Paranimmitavasavatti*, atau alam *Brahma*.)

Dhanañjāni: “Para deva di alam *Brahma*.”

Kemudian Y.M. Sāriputta, karena berasumsi bahwa sang Brahmana terobsesi dengan alam Brahma, berpikir untuk mengajari Dhanañjāni sarana untuk bisa menyatu dengan Brahma (*brahmasahavyataṃ*). Akan tetapi, Y. M. Sāriputta mengajarinya dengan apa yang Sang Buddha anggap menjadi metode untuk hidup dengan Brahma (*brahmavihāra*), yaitu mempraktikkan empat kebajikan sosial: persahabatan (*mettā*), kasih sayang (*karuṇa*), berbahagia atas kebahagiaan orang lain (*muditā*) dan keseimbangan (*upekhā*). Keinginan Brahmana Dhanañjāni adalah

menyatu dengan Brahma, setelah kematiannya, dia dikatakan telah menyatu dengan *Brahma*. Dan Sang Buddha menyalahkan Y.M. Sāriputta karena mengajari Dhanañjāni tentang pencapaian untuk menyatu dengan Brahma ketika ada sesuatu yang lebih tinggi, yaitu pencerahan dan kebebasan dalam kehidupan sekarang ini juga, tujuan yang seharusnya dia bisa capai.

Salah satu deva dengan moralitas yang luar biasa adalah Brahma, "Raja Toleransi" (*Sahampati*). Ketika Sang Buddha enggan untuk mengajarkan ajaran yang telah Beliau temukan saat mencapai pencerahan karena Beliau khawatir tidak ada orang yang bisa memahaminya, adalah Brahma Sahampati yang muncul di hadapan Sang Buddha dan memohon Sang Buddha dengan mengatakan bahwa ada orang yang akan mengerti.[1]

Para deva juga digambarkan sebagai makhluk yang sangat mumpuni yang dapat membantu manusia saat sedang dilanda bencana. Mereka dapat melindungi manusia dari malapetaka dan hal ini telah menimbulkan praktik mencari belas kasihan para deva. Dengan demikian, para deva dapat menjadi penyokong (*patittha*) bagi umat manusia. Namun, mereka tidak dapat menjadi penyelamat. Ide tentang penyelamatan umat manusia ditolak

1 Ibid., 1.168.

dalam tradisi agama Buddha pra-sektarian, dan bahkan Sang Buddha dan murid-murid-Nya yang tercerahkan tidak dapat pula menjadi penyelamat. Mereka dapat menjadi petunjuk bagi umat manusia yang membutuhkannya. Tetapi, dengan mengikuti kehidupan bermoral yang dianjurkan oleh Sang Buddha, manusia dapat berlindung (*saraṇa*) pada Sang Buddha. Dengan demikian, ada praktik yang sangat populer di antara penganut tradisional agama Buddha di Sri Lanka yang meliputi memberikan ucapan selamat jalan kepada seseorang yang akan melakukan perjalanan atau sedang meninggalkan rumah. Pada kesempatan itu, mereka tanpa segan akan mengatakan: "Semoga kamu mendapatkan perlindungan dari Sang Buddha, dan semoga kamu dilindungi oleh para deva" (*budusaraṇai, devipihiṭai = buddhānaṃ saraṇaṃ devānaṃ patiṭṭha*).

Kecuali kita menganggap pernyataan-pernyataan di atas agak secara harfiah, pandangan tentang para deva dan surga tidak lebih dari simbol kesenangan indriawi secara maksimum yang dapat dinikmati oleh manusia, dan karenanya dipresentasikan sebagai insentif atas kehidupan bermoral (*sīla*), yang merupakan awal kehidupan bermoral.

Dari ketiga alam yang lebih rendah, neraka (*niraya*) adalah yang dideskripsikan secara lebih detail

daripada yang lainnya. Ada beberapa istilah yang dipergunakan untuk mengacu neraka. Beberapa di antaranya adalah "kehilangan" (*apāya*, secara harfiah "pergi", "lenyap"), "alam sengsara" (*duggati*), "keruntuhan" (*vinipāta*), dan kadang-kadang, "jurang yang dalam" (*pātāla*). Beberapa nama yang diberikan kepada neraka adalah *Abbuda, Nirabbuda, Ababa, Ahaha, Atata, Kumuda, Sogandhika, Uppalaka* dan *Puṇḍarīka*.[1] Selain itu, ada acuan terkenal "neraka besar" (*mahāniraya*), yang para penghuninya mendapatkan hukuman yang sangat mengerikan.[2]

Pandangan *Veda* tentang Yama sebagai manusia pertama yang mati dan menemukan jalan bagi manusia lainnya yang mengikutinya ke dunia lain,[3] diadopsi oleh Sang Buddha dengan modifikasi bahwa dia merepresentasikan "Raja Neraka". Yama dianggap mengirimkan utusan-utusannya (*yamadūta*) ke dunia. Mereka merupakan simbol tiga bentuk karma buruk, yaitu, tidak memiliki rasa hormat pada (1) orangtua, para sesepuh dan yang lain di masyarakat, (2) usia tua (*jarā*) dan (3) penyakit (*vyādhi*).[4] Yama memperingatkan mereka bahwa karma buruk yang mereka lakukan saat

1 A. 5. 173.

2 Ibid., 1.141.

3 Ṛg. X. 14.2.

4 A. 1.138-140.

mengabaikan utusan-utusannya bukanlah kutukan orangtua, saudara lelaki dan perempuan atau sanak famili lainnya, tetap diri mereka sendirilah yang melakukannya. Karenanya, mereka sendirilah yang akan menuai akibat-akibatnya. Yama memberikan berbagai bentuk hukuman kepada mereka yang mengabaikan utusan-utusannya, dan para penjaga neraka (*nirayapāla*) akan menjalankannya. Anehnya, bentuk hukuman pertama yang disebutkan adalah lima macam borgolan (*pañcavidhabandhana*). Adalah dengan memasukkan besi panjang di antara kedua tangan, kaki dan dada. Tidak perlu diragukan bahwa ini adalah salah satu bentuk hukuman khusus yang diberikan oleh Pemerintah Romawi kepada siapa pun yang didakwa, baik secara salah maupun benar, telah melakukan tindak kejahatan.[1] Dipercaya bahwa dalam hal ini orang tersebut akan mengalami berbagai bentuk rasa sakit yang luar biasa, dan tidak akan meninggal hingga karma buruknya habis.

Selanjutnya, para penjaga neraka menguliti tubuh dari kaki ke atas dan dari kepala ke bawah dengan pahat, yang dengan cara itu, orang tersebut akan mengalami sakit fisik secara luar biasa. Seperti dalam kasus terdahulu, orang tersebut tidak akan mati hingga semua karma buruknya habis.

Bentuk hukuman lainnya yang diberikan oleh para

1 M. 3.166; A. 1.141.

penjaga neraka adalah mengikat orang tersebut pada kereta dan menariknya ke sana kemari di atas permukaan lantai yang panas. Kadang-kadang, para penjaga akan memerintahkannya untuk memanjat dan menuruni gunung bara yang sedang membara. Kemudian, para penjaga melemparkannya ke dalam cawan yang berisi bara yang membara. Di sana, orang tersebut mengeluarkan busa saat dia dibakar, turun dan naik berulang kali. Dia pun tidak akan mati hingga semua karma buruknya telah habis.

Akhirnya, para penjaga neraka melemparkannya ke dalam "neraka besar" (*mahāniraya*). Neraka tersebut terdiri dari empat sudut, empat pintu, dibagi ke dalam beberapa ruangan, dikelilingi oleh pagar besi, dan ditutup dengan piringan besi. Lantai besinya membara dengan panas dan mencapai ratusan yojana di setiap arah.[1]

Konsepsi tentang neraka di atas tidak bisa diidentifikasi secara fisik tetapi dapat dianggap sebagai hasil imajinasi, menyimbolkan bentuk-bentuk penderitaan yang luar biasa yang dapat dialami oleh manusia sepanjang badan satu depa ini (*byāmamatte kalebare*) dengan persepsi (*sasaññimhi*) dan aktivitas mentalnya (*samanake*). Akan tetapi, ada sebuah acuan pada satu bentuk neraka, yang oleh para filsuf pra-agama Buddha tampaknya

1 M. 3.167; A. 1.141-142.

diidentifikasi memiliki lokasi fisik. Neraka ini disebut *patala*.[1] Dipercaya bahwa neraka tersebut terletak di tengah lautan, ke dalam neraka itulah para pelaku kejahatan dibuang dan tidak pernah kembali lagi. Adalah menarik karena Sang Buddha mengacu hal itu saat Sang Buddha mengatakan bahwa hanya orang-orang yang tidak berpendidikan (*assutavā puthujjano*) yang akan percaya bahwa ada sebuah *patala* di bawah laut yang dalam. Bagi Sang Buddha, neraka tersebut tidak ada (*asanta*) dan tidak terbukti (*avijjamāna*). Neraka tersebut hanyalah sinonim untuk penderitaan fisik (*dukkhā vedanā*) yang sangat luar biasa.[2]

Kitab *Veda* mengacu pada "Para Bapak" (*pitṛ*), para leluhur yang telah meninggalkan dunia ini dan bergabung dengan Yama, orang pertama yang meninggal.[3] Kepercayaan pada leluhur yang telah meninggal hidup di alam yang berbeda juga populer, tidak hanya di antara masyarakat India kuno, tetapi juga di negara-negara Timur Jauh seperti Tiongkok dan Jepang. Sama halnya seperti surga dan neraka, Sang Buddha tidak mengakui dunia "para bapak" sebagai suatu realitas objektif. Melainkan, Beliau menganggap "alam para leluhur

1 *A Sanskrit-English Dictionary*, Ed. Monier Williams, dicetak ulang oleh Motilal Banarsidass: Delhi: 1974, lihat lema *patala*.

2 S. 4. 206.

3 Ṛg x. 15.1-14.

yang telah meninggal" (*peta*- atau *petti-visaya*) dengan cara yang sama seperti Beliau menganggap neraka. Perbedaan antara keduanya adalah bahwa pengalaman-pengalaman yang bersifat neraka adalah akibat dari berbagai bentuk perbuatan jahat yang dilakukan oleh seseorang. Akan tetapi, kelahiran di alam para leluhur dianggap terjadi karena kekikiran dan ketamakan yang dimiliki selama menjadi seorang manusia. Ini adalah alasan mengapa orang yang masih hidup, setelah melakukan perbuatan kebajikan apa pun, diharapkan untuk melimpahkan kebajikannya kepada para leluhur yang telah meninggal. Adalah cukup menarik bahwa para leluhur yang telah meninggal ini, meskipun mereka dikelilingi oleh makanan dan minuman berlimpah, tidak mampu memakan makanan tersebut kecuali makanan-makanan tersebut dipersembahkan kepada mereka oleh sanak famili yang masih hidup. Hal ini sangat jelas mencerminkan kehidupan mereka yang diliputi oleh kekikiran dan ketamakan. Apa yang mereka *tidak nikmati* selama masih hidup sebagai manusia, sekarang mereka *tidak dapat menikmatinya* kecuali ada orang yang penuh kasih sayang mempersembahkannya kepada mereka. Kehidupan para leluhur yang telah meninggal disebutkan secara singkat di dalam *sutta-sutta* awal, bersama dengan dua alam sengsara lainnya. Penjelasan yang lebih

detail tentang berbagai bentuk kehidupan mereka dijabarkan di sebuah literatur pasca-sektarian seperti *Petavatthu*,[1] salah satu literatur yang mendapat status semi-kanon.

Meskipun status eksistensi alam para leluhur yang telah meninggal tanpa dasar apa pun, ritual mempersembahkan kebajikan yang telah dilakukan kepada para leluhur yang telah meninggal memiliki pesan moral yang sangat luar biasa. Ritual semacam itu tidak hanya sebuah persoalan memiliki kasih sayang kepada sanak saudara, tetapi juga suatu kesempatan untuk mengatasi kekikiran dan keserakahan diri sendiri. Dalam jangka panjang, hal itu akan membantu untuk mengeliminasi keserakahan, kebencian dan kebodohan, tujuan utama kehidupan bermoral.

Satu-satunya alam yang memiliki status eksistensi dengan alam manusia adalah "kandungan binatang" (*tiracchānayoni*). Mengapa Sang Buddha menganggap binatang termasuk ke dalam sebuah kandungan (*yoni*), dan tidak pada alam (*loka*), adalah secara sendirinya sangat penting. Ketika mengkonfrontasi sistem kasta dalam tradisi India, Sang Buddha berargumen tentang kesatuan umat manusia dalam konteks karakteristik seksual (*liṅga*). Dengan demikian, apakah manusia berbeda

1 Ed., E. R. Goonaratne, London: PTS, 1886.

dalam warna kulit atau karakteristik fisik lainnya, kesemuanya termasuk dalam satu kelompok genetik. Akan tetapi, binatang terdiri dari kelompok genetika yang berbeda. Dalam hal ini, akan layak untuk mengutip bagian khotbah kepada Vaseṭṭha.[1]

> "Akan Kujelaskan kepadamu—O, Vāseṭṭha," demikian kata Sang Bhāgava, "secara bertahap, analisis spesies (*jātivibhāgga*) makhluk hidup, sebagaimana apa adanya, karena spesies mereka beraneka ragam."
>
> "Ketahuilah, pada rumput dan tumbuhan, walaupun tidak diakui, karakteristik seksual menentukan spesies mereka, dan berbeda-beda pula spesies.
>
> "Sama halnya dengan cacing, dan ngengat, dan juga semut, karakteristik seksual menentukan spesies mereka, dan berbeda-beda pula spesies.
>
> "Juga ketahuilah pada binatang, kecil dan besar, karakteristik seksual menentukan spesies mereka, dan berbeda-beda pula spesies.
>
> "Ketahuilah juga bahwa binatang tanpa kaki,

1 Sn. 600-620.

ular berpunggung panjang, karakteristik seksual menentukan spesies mereka, dan berbeda-beda pula spesies.

“Sama halnya, ketahuilah dengan ikan di air, yang alam kehidupannya adalah air, karakteristik seksual menentukan spesies mereka, dan berbeda-beda pula spesies.

“Demikian juga, ketahuilah burung dengan sayap sebagai kendaraannya dan bergerak di angkasa, karakteristik seksual menentukan spesies mereka, dan berbeda-beda pula spesies.

“Dalam hal ini, pada spesies ini, karakteristik seksual menentukan spesies mereka, dan berbeda-beda pula spesies. Akan tetapi, tidak demikian di antara umat manusia yang karakteristik seksualnya menentukan spesies mereka.

“Tidak dengan rambutnya, tidak pula kepala, tidak pula telinga, tidak pula mata, tidak pula mulut, tidak pula hidung, tidak pula bibir, tidak pula alisnya.

“Tidak pula leher, tidak pula bahu, tidak pula

> perut, tidak pula punggung, tidak pula pinggang, tidak pula dadanya, tidak pula dengan organ seksual wanita, tidak pula hubungan seksual,
>
> "Tidak pula tangan, tidak pula kaki, tidak pula telapak tangan, tidak pula jari, tidak pula kuku, tidak pula betis, tidak pula paha, tidak pula warna, tidak pula suara, karakteristik seksual yang menentukan spesies mereka tidak demikian, seperti halnya spesies lainnya."

Kenyataan bahwa Sang Buddha menggunakan istilah kandungan (*yoni*) untuk mengacu berbagai spesies makhluk hidup, selain manusia, yang terdiri dari alam (*loka*), adalah penting. Hal ini berarti bahwa spesies yang berbeda memiliki kondisi seksual yang berbeda. Karena itu, kata *liṅga* telah diterjemahkan dalam arti spesifik sebagai karakteristik seksual, tidak sebagai tanda, seperti yang disarankan V. Fausboll.[1] Hal ini sebenarnya membantah kelahiran kembali di antara spesies yang berbeda bahkan di dalam sesama spesies itu sendiri. Alasan untuk hal ini, seperti yang akan dijelaskan secara lebih detail nanti, adalah tidak adanya kesadaran (*viññāṇa*) pada binatang, meskipun mereka, dalam bentuknya yang

---

1 *Sutta Nipāta*, diterjemahkan oleh V. Fausboll, *Sacred Books of the East, Vol. 10*, Bagian 1, Oxford: Oxford University Press, 1881, hal. 111-112.

lebih tinggi, mungkin menunjukkan fungsi pikiran (*citta*).[1] Hal ini adalah karena, pikiran adalah suatu usaha untuk meletakkan segalanya bersama dengan cara yang dapat dimengerti, sementara kesadaran berfungsi setelah munculnya ingatan (*satānusārī*), yaitu kemampuan untuk mengingat berbagai kejadian, bahkan kembali ke berbagai kelahiran sebelumnya, dan menata perilaku sendiri.[2]

Sifat alami kehidupan makhluk di kandungan binatang adalah sangat jelas. Beberapa di antaranya tergantung pada rumput untuk kelangsungan mereka (*tiṇābhakkha*).[3] Yang lainnya hidup di kotoran (*gūthabhakkha*). Contoh yang diberikan adalah ayam, babi, anjing, serigala dan yang lainnya.[4] Ada serangga lainnya yang terlahir di tempat yang gelap, hidup di tempat yang gelap, dan mati di tempat yang gelap.[5] Ada makhluk air seperti ikan, penyu, buaya, dan yang lainnya yang terlahir di air, hidup di air dan mati di air.[6] Ada pula makhluk lainnya yang terlahir di kotoran, hidup di kotoran dan mati di kotoran.[7] Semua ini mengindikasikan secara jelas

---

1 S. 3. 152.
2 D. 3. 134.
3 M. 3.167.
4 Ibid.
5 Ibid.
6 Ibid.
7 Ibid.

kondisi yang sungguh sangat tidak menguntungkan yang harus dijalani oleh makhluk yang hidup di kandungan binatang. Jika dibandingkan, kehidupan manusia sungguh sangat menguntungkan dan lebih tinggi dari ketiga alam yang lebih rendah tersebut.

Sutta yang sama lebih lanjut menjelaskan nilai dan kelangkaan kehidupan seorang manusia. Hal itu diilustrasikan dengan sebuah perumpamaan yang menjadi sangat populer di dalam beberapa literatur Buddhis dan tradisi-tradisi Buddhist pasca-sektarian.[1] Perumpamaan tersebut mengacu pada seekor penyu, buta sebelah mata dan hidup di dasar lautan yang dalam. Penyu tersebut muncul ke permukaan laut hanya sekali dalam seratus tahun. Seseorang melemparkan pasangan yang terbuat dari kayu dengan sebuah lubang dan pasangan tersebut terombang-ambingkan oleh gelombang. Bagaimana kesuksesan sang penyu menyusupkan kepalanya ke lubang pasangan tersebut dan melihat langit? Sungguh lebih sulit dan langka kesempatan yang ada bagi seseorang untuk mencapai kehidupan sebagai seorang manusia.

Kita juga menemukan serangkaian *sutta-sutta*

---

1 Ibid., 3. 169; *Nagarjuna, Suhrllekha*, Syair 59; Lihat juga Kalupahana, *Nagarjuna's Moral Philosophy and Sinhala Buddhism*, Colombo: Post-Graduate Institute of Pali dan Buddhist Studies, 1995, hal. 79-80.

pendek yang menjelaskan kelahiran kembali di lima alam yang berbeda (*pañcagati*).[1] Apa yang penting tentang *sutta-sutta* ini adalah bahwa *sutta-sutta* ini menekankan kenyataan bahwa kebanyakan orang terlahir di neraka, di kandungan binatang dan di alam para leluhur yang telah meninggal sebagai akibat dari perbuatan buruk mereka. Akan tetapi, tidak banyak orang yang terlahir di alam manusia setelah meninggalkan ketiga alam kehidupan tersebut. Seperti yang akan dibahas dalam bab selanjutnya, kelahiran binatang yang sebenarnya, terlebih lagi penghuni neraka dan alam para leluhur yang telah meninggal bukanlah sesuatu yang memungkinkan. Akan tetapi, hal itu adalah murni demi alasan-alasan moral sehingga kemunculan secara bersamaan kelahiran di lima alam kehidupan diakui. Bahkan, meskipun kelahiran yang sesungguhnya terjadi di antara umat manusia, Sang Buddha ingin menggunakan kelahiran kembali semacam itu untuk menganjurkan kehidupan yang bermoral. Hal ini, sebagaimana akan dibahas lebih detail nantinya, adalah penggunaan Sang Buddha tentang karma dan kelahiran kembali sebagai "imbalan" untuk menganjurkan sebuah kehidupan yang bermoral.

1 S. 5.474-477.

Bab VII: Personalitas Manusia dan Kelangsungannya

Di dalam bab sebelumnya, telah ditunjukkan bahwa surga adalah simbol kebahagiaan yang dihubungkan dengan kesenangan indriawi yang dialami oleh manusia sebagai hasil dari menjalani kehidupan yang bermoral. Neraka dan alam para leluhur yang telah meninggal tidak lebih dari cerminan perasaan-perasaan yang menyakitkan yang dialami oleh seorang manusia sebagai akibat dari perbuatan-perbuatan jahat atau tidak bermoral. Kelahiran kembali di alam-alam ini, karenanya, adalah kelahiran kembali di dalam kehidupan manusia, yang memungkinkan seseorang untuk mengalami sensasi-sensasi menyenangkan atau tidak menyenangkan seperti itu. Sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, kehidupan binatang dan makhluk lainnya secara biologis berbeda dari manusia. Kelahiran sebagai seorang manusia di kandungan binatang lagi-lagi dipresentasikan sebagai pencegah tindakan jahat atau tidak bermoral. Ketidakmungkinan manusia untuk benar-benar terlahir di kandungan binatang akan dijelaskan belakangan.

Penjelasan personalitas manusia dengan beraneka ragam pengalaman dan kapasitasnya telah menjadi

tema utama *sutta-sutta* yang termasuk dalam *Nikāya* pada umumnya. Kesulitan dalam memberikan suatu penjelasan adalah kenyataan bahwa latar belakang pra-agama Buddha, sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, didominasi oleh dua teori metafisis, yang keduanya, menurut Sang Buddha, melampaui batas pengalaman manusia. Sang Buddha terpaksa memberikan sebuah analisis yang akan selaras dengan penjelasan teorinya secara umum yang telah dibahas dalam Bab III di atas. Daripada sebuah pandangan tentang diri yang eternalistik (*atta*), dan juga ketiadaan nihilistik (*anatta*), keberadaan (*atthitā*) dan ketiadaan (*n'atthitā*), Sang Buddha mengajarkan tentang sebuah pandangan tengah.

Selaras dengan penjelasan-Nya tentang pengalaman sebagai "muncul karena saling bergantungan" (*paṭiccasamuppanna*) dan penjabaran "hukum sebab musabab (*paṭiccasamuppāda*), Sang Buddha telah menganalisis personalitas manusia, di antara yang lainnya, sebagai sesuatu yang "telah terjadi" (*bhūta*) dan proses manifestasi personalitas manusia sebagai "manifestasi" (*bhava*). Hal ini, sekali lagi, terjadi menurut hukum sebab musabab. Tak lama setelah Sang Buddha mengatakan tentang manifestasi (*bhava*), para pemikir Brahmana, yang menurut mereka manifestasi tidak lain adalah keadaan kekal (*astitva*), membandingkan hal itu dengan non-

manifestasi (*n'āstitva*). Dengan demikian, *bhava* dan *abhava* menjadi dua ekstrem, yang dapat dibandingkan dengan *asti* dan *n'asti* atau *āstitva* dan *n'āstitva*. Sang Buddha, yang menganggap analisis semacam itu sebagai sesuatu yang tidak berguna, tidak segan-segan untuk memasukkan "pembahasan tentang manifestasi dan non-manifestasi" (*bhavāvhakathā*) dalam urutan terakhir "perbincangan tentang binatang" (*tiracchānakathā*).[1] *Sutta-sutta* tersebut memberikan daftar yang cukup panjang tentang ucapan binatang. Hal itu terdiri dari pembahasan tentang raja, pencuri, menteri, tentara, ketakutan, perang, makanan, minuman, pakaian, tempat tidur, karangan bunga, wewangian, sanak famili, kendaraan, kampung, kota, kota metropolitan, provinsi, wanita, pahlawan, pojokan jalan, lubang air, para leluhur yang telah meninggal, perbedaan, yang berkaitan dengan hal-hal duniawi, kelautan, dan akhirnya, manifestasi dan non-manifestasi.

Ada beberapa analisis yang berbeda tentang personalitas manusia di dalam *sutta-sutta* awal, dan analisis ini dimaksudkan untuk menyanggah dan menolak salah satu teori metafisis atau yang lainnya yang ada dalam periode pra-agama Buddha.

Yang pertama dan yang paling utama adalah analisis personalitas manusia ke dalam dua belas faktor

1 M. 1.513-514; 2.1-2, 23, 39; A. 5.128.

(*dvādasaṅga*). Pentingnya hal ini menyadarkan salah satu murid Sang Buddha di kemudian hari, Nāgārjuna, untuk menyertakan sebuah bab yang lengkap, yang paling positif di antara dua puluh tujuh bab, dalam sebuah karya yang dia tunjukkan khususnya untuk menyangkal teori-teori metafisis.[1] Tidak seperti analisis-analisis lainnya, teori tentang dua belas faktor, agar bisa menyangkal pandangan-pandangan eternalistik dan nihilistik tentang personalitas manusia, berusaha untuk menyertakan tiga kehidupan berkesinambungan dalam penjelasannya. Dua belas faktor yang saling bergantungan adalah kebodohan (*avijja*), bentuk-bentuk pikiran (*saṅkhārā*), kesadaran (*viññāṇa*), personalitas psiko-fisik (*nāmarūpa*), enam landasan indra (*salāyatana*), kontak (*phassa*), perasaan (*vedanā*), nafsu keinginan (*taṇhā*), kemelekatan (*upādāna*), manifestasi (*bhāva*), kelahiran (*jāti*) yang merupakan kondisi bagi rangkaian penderitaan ini (*dukkhakkhandha*) yang terdiri dari usia tua, kematian, dukacita, ratap tangis, penderitaan, kesedihan dan putus asa.[2]

Kebodohan (*avijja*) dipresentasikan sebagai

1 *Mūla-madhyamaka-kārika*, 26. 1-12; Lihat juga Kalupahana, *Nāgārjuna. The Philosophy of Middle Way*, Albany: The State University of New York Press, 1986, hal. 370-376.

2 Lihat daftar panjang pada *sutta-sutta* di S. 2.1-46, dan sebagainya.

faktor pertama dalam proses yang mengondisikan personalitas manusia, bukan karena kebodohan merepresentasikan awal mula yang sesungguhnya, tetapi karena kebodohan merupakan bagian yang tak terpisahkan pada setiap manusia hingga pencapaian pencerahan atau kebebasan. Bahkan, secara khusus disebutkan bahwa "kebodohan adalah pendahulu (*pubbaṅgamā*) semua tendensi-tendensi buruk (*akusala-dhammā*),"[1] yang mengikuti hilangnya rasa malu (*hiri*) dan penyesalan (*otappa*). Disebutkan bahwa pada seseorang yang bodoh dan tidak bijaksana, akan muncul pandangan salah (*micchā-diṭṭhi*), yang merupakan bagian pertama dari apa yang disebut jalan tak mulia (*anariya*) berunsur delapan. Hancurnya kebodohan, yaitu pengetahuan (*vijjā*), sebaliknya, mengarah pada pandangan benar (*sammā-diṭṭhi*) dan tujuh faktor lainnya dalam jalan mulia (*ariya-magga*).[2] Dengan demikian, kebodohan adalah hilangnya pengetahuan praktis dengan sebuah orientasi moral, sementara pengetahuan praktis dengan sebuah orientasi moral secara lambat laun akan mengarah pada kebijaksanaan (*paññā*), yang merupakan kulminasi jalan mulia berunsur delapan.

Fungsi yang diberikan kepada pandangan tentang roh (ātma) dalam *Upaniṣad* pra-agama Buddha

1 S. 5. 1-2

2 Ibid.

digantikan dalam ajaran agama Buddha dengan bentuk-bentuk pikiran (*saṅkhārā*). Bentuk-bentuk pikiran memberikan kesan adanya individualitas pada manusia. Dengan demikian, *saṅkhārā* didefinisikan dalam berbagai *sutta* sebagai berikut:

> "Bentuk-bentuk pikiran disebut demikian karena memproses bentuk yang dapat dilihat (*rūpa*), yang telah dikondisikan secara mentalitas, pada kondisinya sebagai bentuk materi (*rūpatta*). Bentuk-bentuk pikiran disebut demikian karena memproses perasaan (*vedanā*), yang telah dikondisikan secara mentalitas, pada kondisinya sebagai perasaan (*vadanatta*). Bentuk-bentuk pikiran disebut demikian karena memproses persepsi (*saññā*), yang telah dikondisikan secara mentalitas, pada kondisinya sebagai persepsi (*saññatta*). Bentuk-bentuk pikiran disebut demikian karena memproses bentuk-bentuk pikiran (*saṅkhāra*), yang telah dikondisikan secara mentalitas pada kondisinya sebagai bentuk-bentuk pikiran (*saṅkhāratta*). Bentuk-bentuk pikiran disebut demikian karena memproses kesadaran (*viññāṇa*), yang telah dikondisikan secara mentalitas pada kondisinya sebagai

kesadaran (*viññāṇatta*)."[1]

Dengan kata lain, seluruh personalitas manusia, yang terdiri dari lima agregat (*pañcakkhandha*) yang akan dijelaskan secara detail nantinya, menerima individualitasnya sebagai akibat dari aktivitas-aktivitas bentuk-bentuk pikiran. Karenanya, bagi Sang Buddha, pandangan *Upaniṣad* tentang roh (*atta*) tidak lebih dari sekumpulan bentuk-bentuk pikiran (*saṅkhāra-puñja*).[2] Metafora tentang sekumpulan atau segumpalan (*puñja*) adalah penting karena hal itu menekankan campuran lima agregat ketimbang agregat sederhana mereka. Pengondisian bentuk-bentuk pikiran semacam itu tidak otomatis, tetapi ditentukan oleh kebodohan (*avijjā*),[3] faktor pertama dalam delapan faktor yang telah dibahas di atas.

Menurut Sang Buddha, ada dua pandangan yang dapat diadopsi mengenai bentuk-bentuk pikiran. Yang pertama adalah ketenangannya (*samatha*,[4] *vūpasama*[5]). Hal ini adalah karena kecuali mampu mengembangkan kemahatahuan, seorang manusia dapat memiliki pengetahuan melalui pengalaman dengan menganalisis sejumlah data terbatas. Dalam

1 Ibid., 3.87.

2 Ibid., 1.135.

3 Ibid., 2.17 dan sebagainya, *avijjapaccaya saṅkhāra*.

4 Ibid., 1.136; 3.133; 5.226; A. 1.133; Sn. 732.

5 D. 2.157; S. 1.158, 200; 2.192; 4.216.

melakukan hal itu, orang tersebut harus memilih dan memilah, dan hal ini dilakukan berdasarkan pada bentuk-bentuk pikiran seseorang. Dengan demikian, bentuk-bentuk pikiran adalah penting demi penjelasan apa pun tentang pengetahuan manusia. Lebih dari itu, seseorang perlu menata kehidupannya, tanpa mengizinkan keserakahan, kebencian atau kebodohan, tiga akar kejahatan, untuk mendominasi dirinya. Dengan demikian, bentuk-bentuk pikiran adalah penting bagi seseorang untuk hidup sebagai orang yang bebas, dan hal ini dapat dicapai dengan menenangkan bentuk-bentuk pikiran. Pandangan kedua adalah suatu pemberhentian dan ketidakmelekatan secara total pada (*asesa-virāga-nirodha*) bentuk-bentuk pikiran,[1] yang mencerminkan kebebasan seseorang pada saat kematian.

Bentuk-bentuk pikiran, dengan demikian, menjadi batasan antara keterikatan dan kebebasan. Saat seseorang dalam keterikatan, bentuk-bentuk pikiran menentukan masa depan seseorang dengan menjadi faktor pengondisi kesadaran (*viññāṇa*).

Salah satu kesulitan dalam menginterpretasikan kesadaran disebabkan oleh pemahaman secara salah tentang pernyataan Sang Buddha, saat Beliau menjelaskan kecepatan yang dengannya kehidupan

1 D. 2.17, dan sebagainya.

mental berubah, yang dibandingkan dengan variasi dalam pengalaman bentuk materi.[1] Dalam hal ini, Sang Buddha membicarakan soal pikiran (*citta*), batin (*mano*) dan kesadaran (*viññāṇa*), tanpa bermaksud untuk mengatakan ketiganya sebagai sinonim. Dengan menganalisis penggunaan ketiga istilah yang berbeda ini dalam *sutta-sutta* awal, jelaslah bahwa pikiran (*citta*) memiliki fungsi untuk mengelompokkan atau menata berbagai pengalaman yang berbeda, yaitu menghubungkannya. Dengan demikian, ada pernyataan bahwa "dunia diarahkan oleh pikiran" (*cittena niyyati loko*).[2] Pikiran dalam arti ini dapat berarti berdasar secara empiris atau sepenuhnya di luar batas pengalaman. Batin (*mano*) selalu dipergunakan untuk mengacu indra, bersama dengan lima indra lainnya, seperti mata (*cakkhu*) dan sebagainya. Dengan demikian, ada yang disebut kesadaran pikiran (*mano viññāṇa*), bersama dengan kesadaran mata (*cakkhu-viññāṇa*).[3] Akhirnya, ada kesadaran (*viññāṇa*) yang berfungsi setelah munculnya memori (*satanusari*).[4] *Viññāṇa* menjadi sebuah arus (*viññāṇa-sota*) yang menghubungkan kehidupan, saat ini dan yang akan datang,[5] dan

1 Ibid., 2.94-97.

2 Ibid., 1.39; A. 2.177.

3 S. 3.229.

4 D. 3.134.

5 Ibid., 3.103.

kadang-kadang diacu sebagai arus manifestasi (*bhava-sota*).[1] Kesadaran juga dianggap sebagai salah satu nutrisi (āhāra) bagi makhluk yang mencari kelahiran kembali (*sambhavesī*).[2] Hal ini akan dijelaskan lebih jauh belakangan.

Ketika Sang Buddha membuat perbedaan penting seperti itu di antara ketiga istilah tersebut, pikiran, batin dan kesadaran, para idealis pasca-sektarian telah berusaha untuk melupakan hal itu sepenuhnya. Dua paragraf pertama dalam komentar Vasubandhu sendiri pada *Viṃśatika* adalah sebuah contoh nyata usaha semacam itu. Versi asli literatur ini telah hilang dan apa yang ada adalah rekonstruksi dari versi Tibet oleh Sylvan Levi.[3] Dalam hal ini, Vasubandhu diindentifikasi sebagai seorang *Mahāyāna* dan yang mengakui bahwa ketiga dunia hanyalah pikiran semata (*citta-mātram*). Hal ini dijustifikasi lebih jauh dengan penerimaan ketiga konsep, pikiran, batin dan kesadaran sebagai sinonim (*paryāya*). Tidak ada klaim semacam itu di mana pun dalam komentar Vasubandhu. Satu-satunya kemungkinan penjelasan adalah bahwa saat karya Vasubandhu diterjemahkan ke dalam bahasa Tibet pada abad keenam Masehi, paragraf aslinya diubah, yang dengan sendirinya

1 S. 1.15.

2 Ibid., 2.11-13.

3 *Vipñaptimātratāsiddhi. Vimśatikā et Triṃśikā*, ed. Sylvan Levi, Paris: Librairie Ancienne Honore Champion, 1925, hal. 3.

tidak hanya mengubah pandangan Sang Buddha, tetapi juga pemahaman Vasubandhu tentang ajaran agama Buddha.

Demi memotivasi umat manusia untuk menjalani kehidupan bermoral, Sang Buddha mengatakan umat manusia sebagai makhluk yang terlahir dalam spesies binatang dan binatang terlahir di alam yang lainnya dan sebaliknya. Akan tetapi, sebagaimana telah disebutkan dalam bab 5, tidak ada pengakuan Sang Buddha tentang keberadaan kesadaran (*viññāṇa*) binatang, meskipun diasumsikan bahwa binatang mampu memiliki pikiran (*citta*), dalam arti mengumpulkan beberapa pengalaman masa lampau mereka. Hal ini mungkin mengacu pada apa yang disebut sebagai insting binatang.

Dengan demikian, menurut agama Buddha pra-sektarian, kesadaran menjadi sebab yang paling penting bagi kelahiran kembali dan kelangsungan manusia. Hal ini diungkapkan dalam teori dua belas faktor, ketika dikatakan bahwa "tergantung pada kesadaran muncullah personalitas psiko-fisik" (*viññāṇapaccayā nāmarūpaṃ*). Relasi ini adalah salah satu yang perlu dianalisis secara hati-hati. Perlu dicatat bahwa personalitas psiko-fisik adalah salah satu yang terbentuk dalam kandungan ibu. Hal itu bukanlah sekadar segumpal materi, tetapi organisme

kehidupan, karenanya dideskripsikan sebagai psikologis (*nāma*) dan fisik (*rūpa*). Hal ini adalah karena organisme yang baru saja terbentuk terdiri dari sebuah elemen psikologis, yang menjelaskan kehidupan mental barunya, sehingga hal itu dapat dipengaruhi oleh kesadaran yang baru saja masuk. Hal ini juga mengeliminasi dikotomi yang tajam antara batin dan materi. Disebutkan secara khusus bahwa jika personalitas psiko-fisik yang baru saja terbentuk tidak dipengaruhi oleh kesadaran yang baru saja masuk tersebut, psiko-fisik tersebut tidak akan tumbuh atau berkembang dan terlahir sebagai seorang manusia,[1] yang mempertahankan kelanjutan tanpa jeda (*abbhochinna*) antara kehidupan lampau dan saat ini.[2] Nāgārjuna mendeskripsikan proses ini dengan cara yang sangat menarik. Dia mengatakan: "Ketika kesadaran telah masuk, personalitas psiko-fisik mendapat kehidupan (*samniviṣṭhe'tha vijñane, nāmarūpaṃ niśicyate*).[3] Pernyataan ini berlanjut, seperti yang dijelaskan dalam Bab 3, pengetahuan tentang personalitas manusia yang dicapai oleh Sang Buddha setelah mencapai empat tingkat kontemplasi. Proses kelahiran kembali ini dideskripsikan dalam kata-kata yang berbeda, ketika dikatakan: "Ibu dan bapak melakukan hubungan seksual; ibu dalam masa

1 D. 2.63.
2 Ibid., 3.105.
3 *Mula-madhyamaka-karika* 26.2.

subur; sebuah *gandhabba* muncul."[1] *Gandhabba*, dalam hal ini, adalah kesadaran yang mencari kelahiran kembali seperti yang telah disebutkan di atas.

Personalitas psiko-fisik, yang telah muncul dengan cara seperti ini, lalu dikondisikan oleh enam landasan atau "pintu gerbang" pengalaman (*salāyatana*). Kekurangan pada salah satu indranya atau arah yang menjadi tempat pengalaman-pengalaman itu bergerak akan mengondisikan sifat personalitas manusia. Empat faktor selanjutnya, kontak (*phassa*), perasaan (*vedanā*), nafsu keinginan (*taṇhā*) dan kemelekatan (*upādāna*), dimaksudkan untuk menjelaskan pengalaman manusia, dan bagaimana pada kondisi normal, keempat hal itu mengarah pada kemelekatan dan penderitaan. Kontak bukanlah pengalaman pertama di dunia tak terpengaruh oleh pengalaman masa lampau, tidak juga menulis pada tabula rasa, tetapi pengalaman sebuah personalitas yang telah dikondisikan oleh bentuk-bentuk pikiran masa lalu (*saṅkhārā*). Karena itu, akan lebih baik dipahami sebagai familiaritas. Kontak tersebut memunculkan perasaan atau aspek emosional pengalaman. Aspek emosional ini, yang lagi-lagi dikondisikan sebelumnya oleh kebodohan, yang pertama dari dua belas faktor, menimbulkan kemelekatan.

---

1 M. 1.256-266; 2.157.

Karena kemelekatan, personalitas psiko-fisik yang "terbentuk kembali" ini, kemudian mengharapkan kehidupan atau tumimbal lahir lainnya (*bhava*). Hal itu secara lambat laun mengarah pada kelahiran kembali (*jāti*) dan dampaknya adalah rangkaian penderitaan (*dukkhakkhandha*). Dengan demikian, dua belas faktor adalah penjelasan tentang kelahiran kembali atau kelangsungan seorang manusia, teori yang mengakomodasi sekurang-kurangnya tiga kehidupan, masa lalu, sekarang dan yang akan datang. Juga diasumsikan kemungkinan untuk memutuskan roda kelahiran dan kelahiran kembali pada dua poin. Yang pertama adalah ketika seseorang menenangkan bentuk-bentuk pikiran (*saṅkhārasamatha*) dan tidak membiarkan kesadaran membangun diri dalam personalitas psiko-fisik yang baru. Di tempat lain, hal ini dideskripsikan sebagai kebebasan total dengan kesadaran tidak mampu membangun diri di mana pun (*appatiṭṭhitena viññāṇena parinibbuta*).[1] Yang kedua adalah ketika, dengan cara mengeliminasi nafsu keinginan dan karena itu juga kemelekatan (*upādāna*), seseorang mampu memutus proses manifestasi (*bhava*), dan karenanya kelahiran kembali. Dengan demikian, kehadiran kebodohan (*avijjā*) atau lenyapnya masing-masing menentukan kemelekatan atau kebebasan manusia.

---

1 S. 1.120-122; 3.119-124.

Analisis kedua yang paling populer tentang personalitas manusia dalam *sutta-sutta* adalah dalam konteks lima faktor atau unsur (*pañcakkhandha*). Kelima unsur tersebut adalah bentuk materi (*rūpa*), perasaan (*vedanā*), persepsi (*saññā*), bentuk-bentuk pikiran (*saṅkhāra*) dan kesadaran (*viññāṇa*).[1] Hal ini merepresentasikan suatu usaha khusus untuk menyangkal pandangan *Upaniṣad* tentang roh (*ātma*) yang kekal dan abadi, yang dianggap menjadi tidak hanya agen di balik semua aktivitas manusia, tetapi juga pemiliknya. Fungsi inilah yang digarisbawahi dalam berbagai *sutta*. Sering kita temukan pernyataan: "Seorang yang tidak berpengetahuan, tidak berusaha untuk mencari orang bijak, tidak mahir dalam ajaran orang bijak, tidak terlatih dalam ajaran orang bijak, tidak mengunjungi orang baik, tidak mahir dalam ajaran orang baik, tidak terlatih dalam ajaran orang baik, melihat bentuk materi sebagai roh, roh sebagai yang memiliki bentuk materi, bentuk materi dalam roh atau roh dalam bentuk materi" (*rūpaṃ attato samnupassati, rupavantaṃ vā attānaṃ, attani vā rūpaṃ, rūpasmiṃ vā attānam*).[2] Hal yang sama diulangi untuk empat unsur lainnya. Mengacu pada masing-masing unsur, dikatakan:

"Ini bukan milikku. Dia bukan aku. Dia bukan

1 Ibid., 3.3ff.

2 Ibib., 3.3.

diriku" (*N'etaṃ mama. N'eso ahaṃ asmi. Na m'eso attā*).[1]

Perlu dicatat bahwa hanya pada pernyataan pertama yang mengacu pada unsur. Karena itu, subjek adalah dalam bentuk netral:

Ini bukan milikku (*N'etaṃ mama*).

Apa yang dinegasikan dalam hal ini adalah keberadaan sebuah entitas misterius yang menjadi agen pemilik setiap unsur. Karena itu, Sang Buddha memulai kritik-Nya dengan pertanyaan tentang kepemilikan atau pemegang hak. Menurut Sang Buddha, perasaan kepemilikan atau hak milik ini muncul tidak hanya karena ketertarikan sederhana pada personalitas sendiri, tetapi karena keinginan yang berlebihan. Keinginan sederhana pada lima unsur adalah penting bagi seseorang untuk hidup, tanpa perlu melakukan bunuh diri secara sia-sia. Sang Buddha telah menemukan bahwa bahkan penyiksaan diri adalah cara hidup yang ekstrem, menyakitkan, tidak mulia dan tidak memberikan manfaat.[2] Setelah menegasikan kepemilikan tersebut, Sang Buddha melanjutkan untuk mengatakan:

Dia bukan saya (*n'eso ahaṃ asmi*).

1 Ibid., 3.19.

2 Ibid., 5.420ff.; Vin. 1.11ff.

Pernyataan ini mengacu pada entitas misterius yang dinegasikan pada pernyataan pertama. Ini adalah alasan atas perubahan pada gender subjek dari kata ganti netral menjadi maskulin. Hal ini juga membuat perbedaan penting dalam argumen Sang Buddha. Beliau tidak menolak setiap pandangan tentang "aku" (*ahaṃ*) yang dihubungkan dengan lima komponen personalitas manusia. Melainkan, Beliau menolak ide metafisik bahwa "komponen ini adalah milik roh itu." Sang Buddha tidak berniat untuk mengakui bahwa sebuah pandangan memiliki satu aplikasi saja. Bagi Beliau, arti sebuah pandangan tergantung pada bagaimana bentuk pengalaman yang layak diekspresikan. Dengan demikian, setelah Sang Buddha menegasikan pandangan Brahmanisme tentang "aku" (*ahaṃ*), sebagaimana dideskripsikan dalam *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*,[1] Sang Buddha tetap menggunakan kata "aku" dalam berbagai *sutta*.

Sama pentingnya bagi Sang Buddha adalah menjaga pandangan empiris tentang diri (*atta*), sementara pada saat yang sama, menolak suatu diri yang metafisik sebagai bukan-diri (*anatta*). Ini adalah yang mendasari pernyataan ketiga:

> Dia bukan diriku (*na m'eso attā*).

Sementara adalah benar bahwa tujuan analisis

1 1.4.1.

personalitas manusia menjadi lima komponen adalah untuk menolak suatu diri yang bersifat metafisik, juga dalam cara yang lebih halus, merupakan sebuah usaha untuk menjelaskan fungsi diri yang empiris.

Tidaklah mengejutkan untuk menemukan bentuk materi (*rūpa*) sebagai unsur pertama. Ajaran Sang Buddha adalah suatu respons kepada mereka yang disebut kaum spiritualis, yang menerima realitas sejati sebagai suatu diri yang spiritual. Personalitas yang terbuat dari pikiran (*manomayaṃ kāyaṃ*) adalah pandangan salah kaum spiritualis.[1] Sang Buddha tidak menerima personalitas manusia apa pun tanpa suatu dasar fisik. Non-materi (*arūpa*), menurut Beliau, tidak lebih dari kontemplasi non-materi (*arūpajjhāna*) yang ditekankan oleh para pendahulu-Nya. Beliau mengakui kemungkinan pengembangan kontemplasi semacam itu, tetapi melihat tidak ada kegunaan epistemologis di dalamnya. Identitas fisik adalah tidak permanen. Tubuh terus tumbuh dan menjadi tua dari lahir hingga mati. Bahkan fisik Sang Buddha juga mengalami perubahan semacam itu. Akan tetapi, itu adalah salah satu cara membedakan para individu, walaupun tidak hanya satu-satunya.

Unsur yang kedua adalah perasaan (*vedanā*). Perasaan adalah bagian tak terpisahkan dari pengalaman manusia dan juga menjadi kandungan emosionalnya.

1 D. 1.77.

Ada tiga bentuk perasaan, menyenangkan (*sukha*), tidak menyenangkan (*dukkha*) dan netral (*adukkhamasukha*).[1] Perasaan juga menjadi fondasi kognitifitas. Satu-satunya kondisi yang tidak berfungsi adalah dalam kontemplasi menuju pemberhentian persepsi dan apa yang dirasakan (*saññāvedayitanirodha*), yang menurut Sang Buddha, adalah kondisi non-kognitif. Dalam bentuk yang paling dasar, perasaan dapat menjadi penyebab ketertarikan diri. Dalam bentuk yang paling ekstrem, perasaan dapat tumbuh menjadi nafsu keinginan. Dua bentuk perasaan ini masing-masing dapat membedakan orang yang telah bebas dan yang masih dalam kemelekatan. Dengan demikian, orang yang telah tercerahkan memiliki perasaan dasar akan ketertarikan-diri, karena itu dia tidak ingin melukai dirinya sendiri atau mempraktikkan penyiksaan diri. Namun, seperti orang yang belum tercerahkan, dia tidak membiarkan perasaan tersebut tumbuh menjadi bagian yang sangat mengerikan. Dengan begitu, orang yang tercerahkan dapat melanjutkan pekerjaan untuk kesejahteraannya sendiri (*attahita*) dan kesejahteraan orang lain (*parahita*).[2]

Persepsi (*saññā*) berfungsi untuk mencerap dunia luar. Namun, hal itu bukan berarti tidak terkoneksi

1 S. 2. 53; 3.86-87; 4.205-235; 5.21, 57, 189.

2 D. 3.233; A. 2.95-98; 3.12-14; 4.116, 220-223.

dengan unsur lain dalam personalitas. Persepsi tergantung pada organ fisik yang tergolong dalam bentuk materi (*rūpa*) dan juga perasaan yang diacu sebelumnya. Lebih lanjut, persepsi juga berhubungan dengan dua unsur lainnya, yaitu bentuk-bentuk pikiran (*saṅkhāra*) dan kesadaran (*viññāṇa*). Persepsi tidak mengandung serangkaian data sensoris atom yang diterima oleh seseorang. Persepsi adalah yang berasal dari suatu "kebingungan yang besar sedang mekar mendengung,"[1] dan oleh sebab itu, menjadi penting bagi seseorang untuk memilih beberapa informasi tersebut secara tetap sehingga orang tersebut mampu menjadikan hal itu berarti.

Adalah pemilihan seperti itu yang dilakukan oleh bentuk-bentuk pikiran (*saṅkhāra*). Bentuk-bentuk pikiran mengubah beberapa bentuk untuk menerima data sensoris yang diterima tergantung pada ketertarikan individu. Seperti perasaan yang dideskripsikan di atas, bentuk-bentuk pikiran dapat mengarahkan seseorang ke arah yang ekstrem, yaitu, ketertarikan diri secara absolut atau kemelekatan. Karena itu, Sang Buddha menasihatkan untuk menenangkan bentuk-bentuk pikiran seseorang (*saṅkhāra-samatha, saṅkhārūpasama*), yang

1 James, William, *Some Problems of Philosophy*, ed. Fredrick Burkhardt. Cambridge, Mass.: Harvard, 1979, hal. 36.

merupakan sinonim dengan kebebasan (*nibbāna*).[1] Perlu diketuhui bahwa apa yang Beliau tekankan adalah penenangan bentuk-bentuk pikiran, bukan melenyapkan sepenuhnya. Pelenyapan bentuk-bentuk pikiran tidak hanya menyebabkan kesulitan epistemologis, tetapi juga kematian fisik. Sang Buddha dikatakan telah meninggalkan bentuk-bentuk pikiran untuk hidup (āyusaṅkhāra) di suatu tempat yang disebut Capala, dan, pada akhir tiga bulan, Beliau dikabarkan telah meninggal di Kusinara.[2]

Hal ini mengarahkan kita pada unsur kelima, yaitu kesadaran (*viññāṇa*). Kehidupan manusia akan menjadi tidak berarti bila tanpa kesadaran. Kesadaran berfungsi setelah munculnya ingatan (*satanusari*).[3] Dalam hal ini, kesadaran adalah yang membedakan umat manusia dari semua makhluk hidup. Kesadaran tidak hanya memungkinkan manusia untuk mengkoordinasi kehidupan-kehidupan masa lalu dan sekarang dan merencanakan masa depan, kesadaran adalah juga yang menentukan dalam kelahiran kembali seorang manusia. Bahkan, kelanjutan seorang manusia, diindividualisasikan oleh bentuk-bentuk pikiran, ditentukan oleh kesadaran. Sesungguhnya, seluruh personalitas

---

1 M. 1.136ff., 167, 436; S. 1.136.

2 D. 2.118-119.

3 Ibid., 3.134.

psiko-fisik (*nāmarūpa*) dikatakan tergantung pada kesadaran, sementara kesadaran sendiri tergantung pada personalitas psiko-fisik.[1] Dengan demikian, kesadaran bukanlah entitas atau unsur yang kekal dan abadi, tidak pula merupakan serangkaian elemen atom yang terpisahkan. Kesadaran adalah utamanya merupakan suatu fenomena yang muncul karena ketergantungan (*paṭiccasamuppannaṃ viññāṇaṃ*), dan tanpa ada kondisi-kondisi pendukung, kesadaran tidak akan mungkin muncul (*aññatra paccayā n'atthi viññāṇassa sambhavo*).[2] Dalam hal ini, lima unsur dimaksudkan untuk menunjukkan tidak adanya diri yang metafisik dan adanya diri empiris yang saling bergantungan.

Sang Buddha harus puas dengan tidak hanya pada pandangan tentang diri spiritual (ātma) yang diajarkan oleh tradisi Brahmana, tetapi juga dengan pandangan diri yang diutarakan oleh para pemikir materialis yang berargumen untuk mempromosikan diri yang terdiri dari sifat alami materi yang tidak berubah (*svabhāva*). Respons Sang Buddha tercermin dalam pandangan tentang manusia dengan enam elemen (*cha-dhātu*).[3] Keenam elemen tersebut adalah tanah (*paṭhavi*), air (āpo), panas (*tejo*), udara (*vāyo*),

1 Ibid., 2.62-63.

2 M. 1.256ff.

3 Ibid., 3.239.

angkasa (ākāsa) dan kesadaran (*viññāṇa*). Berbeda dengan teori lima unsur, yang memberikan analisis secara detail tentang bagian psikologis personalitas, di sini kita memiliki analisis yang lebih jauh tentang bentuk materi (*rūpa*) ke dalam lima elemen, dengan kesadaran sebagai salah satu elemennya.

Sering kita menjumpai acuan empat elemen utama (*mahābhūta*), tanah, air, api dan udara. Tetapi dalam hal ini, angkasa ditambahkan. Namun, elemen-elemen ini tidak merepresentasikan materi mutlak, karena elemen-elemen tersebut selalu didefinisikan dalam konteks pengalaman manusia. Dengan demikian, tanah berarti mengacu pada pengalaman tentang unsur padat, kekasaran dan sebagainya. Air mengacu pada pengalaman cair. Panas adalah elemen kaloris. Udara menunjukkan gerak.[1] Kenyataan bahwa angkasa tidak dimasukkan ke dalam kategori elemen utama membuat para cendekiawan Buddhis percaya bahwa elemen tersebut adalah absolut dan tak terkondisi (*asaṃkṛta*). Sebaliknya, *sutta-sutta* awal mengakui kondisionalitas angkasa, karena pengalaman tentang angkasa hanya dalam hubungannya dengan pengalaman tubuh materi.[2] Penambahan kesadaran sebagai elemen keenam

---

1 Ibid., 1.421-423.

2 S, 2.150, *Ya'yaṃ bhikkhu akasañcayatana dhātu, ayaṃ dhātu rūpaṃ paṭicca paññāyati*.

adalah penting karena hal itu adalah pengakuan non-eksistensi personalitas manusia sepenuhnya terlepas dari kesadaran.

Dengan menganalisis personalitas manusia seperti ini, Sang Buddha mampu menghindari masalah batin-jasmani yang tampak pelik. Beliau tidak mengakui "unsur materi" atau "unsur batin" sebagai entitas-entitas yang berbeda. Dengan demikian, ketika menjelaskan kepada Y.M. Ānanda apa yang dimaksud dengan batin (*nāma*) dan jasmani (*rūpa*) yang sesungguhnya, Sang Buddha mengatakan bahwa yang pertama adalah kontak dengan definisi atau pandangan (*adhivacana-samphassa*) dan yang kedua adalah kontak dengan rintangan (*paṭigha-samphassa*).[1] Dengan membuat keduanya bagian dari kontak (*samphassa*), Beliau membatasi ucapan-Nya pada pengalaman, tidak pada sesuatu di luar pengalaman.

Di bagian lain, Sang Buddha mengacu pada empat nutrisi yang penting bagi kelangsungan manusia (*bhūtānaṃ vā sattānaṃ ṭhitiyā*) atau untuk mendukung manusia yang mencari kelahiran kembali (*sambhavesīnaṃ vā anuggahaya*).[2] Keempat hal itu adalah (1) makanan, kasar atau lembut (*kabaliṅkāro vā āhāro olāriko vā sukhumo*);

1 D. 2.62.

2 M. 1.261.

(2) kontak sensoris (*phasso*); (3) bentuk-bentuk pikiran atau niat (*manosañcetana*); dan (4) kesadaran (*viññāṇa*). Tidaklah berlebihan untuk mengatakan bahwa keempat nutrisi tersebut mendefinisikan seorang manusia. Kenyataan bahwa Sang Buddha tidak mengakui seorang manusia tidak terlepas dari badan jasmani ditekankan lebih jauh ketika Beliau mempresentasikan makanan sebagai nutrisi pertama. Nutrisi kedua mengindikasikan fakta penting lainnya yang disebutkan sebelumnya, yaitu manusia terikat secara sensoris. Penghentian pengalaman (*saññāvedayitanirodha*) mungkin mengarah pada suatu bentuk ketenangan dan kedamaian sementara. Tetapi, pemberhentian pengalaman sensoris sepenuhnya akan berarti penghancuran personalitas manusia. Penyertaan bentuk-bentuk pikiran atau niat merupakan penjelasan tentang kehendak, yang merupakan aspek penting dalam ajaran karma yang diajarkan oleh Sang Buddha. Hal itu menggantikan apa yang dianggap oleh kaum metafisis sebagai "hasrat" (*will*).

Kelangsungan kehidupan manusia, dengan demikian, bukanlah suatu proses yang otomatis. Bentuk-bentuk pikiran manusia ikut menentukan kelangsungannya, tetapi tidak di luar batas personalitas fisik. Sebagaimana disebutkan sebelumnya, bahkan Sang Buddha sendiri, karena masalah-masalah yang

terus menerus timbul dalam personalitas fisik-Nya, memutuskan untuk meninggalkan bentuk-bentuk pikiran untuk hidup.

Berbagai kategori yang telah dibahas di atas dipresentasikan pada waktu yang berbeda ketika kebutuhan untuk melakukan presentasi semacam itu dirasakan. Berbagai kategori tersebut mungkin tampak seperti pengulangan. Sifat pengulangan berbagai kategori adalah penting, khususnya karena kebutuhan untuk menyangkal pandangan-pandangan tentang manusia pra-agama Buddha yang telah bersifat sangat memfosil. Dalam tradisi tersebut, deskripsi personalitas manusia telah memfosil menjadi dua teori yang berbeda: eternalisme dan nihilisme. Pandangan-pandangan yang dipergunakan dalam penjelasan-penjelasan tersebut juga sangat kuat. Tidak ada fleksibilitas apa pun dalam teori-teori ini. Semua dipergunakan untuk menjustifikasi beberapa kesadaran moral secara khusus. Eternalisme memberikan suatu fondasi bagi kepercayaan kehidupan setelah kematian bersama realitas sejati yang kekal atau Makhluk Agung. Bertentangan dengan pandangan ini, ada pandangan materialis, yang mengajarkan suatu bentuk nihilisme yang menurutnya, tidak hanya personalitas manusia yang hancur pada saat kematian, tetapi juga pembahasan tentang moralitas menjadi sia-sia. Untuk mengikuti

jalan tengah menghindari teori-teori yang telah memfosil seperti itu dan konsep-konsep yang kokoh bukanlah suatu tugas yang mudah. Adalah dalam konteks seperti itu bahwa pengulangan-pengulangan dalam kategori di atas menjadi penting. Kategori semacam itu membantu untuk menghasilkan berbagai relasi dan unsur pandangan yang termasuk dalam teori personalitas manusia.

Berbagai kategori yang dibahas di atas karenanya harus mencerminkan, tidak hanya konsep personalitas, tetapi juga hubungannya dengan dunia materi, manusia lainnya, kehidupan sosial dan politik, pengetahuan dan pemahaman yang berhubungan dengan personalitas tersebut dan, yang paling penting, sifat moralitas.

Bab VIII: Kehidupan Mulia (*Brahmacariya*)

Untuk bisa memahami pentingnya karma dan kelahiran kembali sebagai fondasi filsafat moral Sang Buddha, adalah penting bagi kita untuk menganalisis apa filsafat moral Sang Buddha yang sesungguhnya. Saya telah mengarang sebuah buku yang berhubungan dengan filsafat moral Sang Buddha.[1] Tanpa mengulangi segalanya apa yang telah ditulis di sana, saya akan berusaha untuk menyimpulkan masalah-masalah utama filsafat moral tersebut karena masalah-masalah tersebut memiliki relevansi untuk menjelaskan karma dan kelahiran kembali.

Pada zaman Sang Buddha, dua kata yang dipergunakan untuk mendeskripsikan kehidupan bermoral adalah *brahma* dan *dharma*. Apa pun arti mereka yang sesungguhnya,[2] kedua istilah tersebut masing-masing telah dipahami sebagai suatu "moral Absolut" dan suatu "kewajiban [kasta]". Akan

1 *Ethics in Early Buddhism*, Honolulu: The Unibersity of Hawaii Press, 1995, hal. 171; Sebuah versi Sinhala telah diterbitkan dengan judul *Mul Budusamayehi Ācāra Vidyāva*, Colombo: Tivira Publishers, 2005, hal. 247.

2 Keith, A. B., *Religion and Philosophy of the Vedas dan the Upaniṣads*, Delhi: Motital Banarsidass, 1970, 2.464ff.

tetapi, Sang Buddha menghindari kedua arti tersebut dan menggunakannya untuk mengacu kehidupan bermoral secara umum. Penolakan Sang Buddha atas penggunaan istilah *brahma* dalam *Upaniṣad*, yang berarti suatu moral Absolut yang dengannya penyatuan dicari, ditemukan dalam "Khotbah kepada Pelayan Agung" (*Mahāgovinda-suttanta*). Dalam hal ini, mengacu pada salah satu kehidupan lampau-Nya ketika Beliau terlahir sebagai seorang Brahmana bernama Mahā-Govinda dan mengajarkan kepada para murid-murid-Nya tentang jalan untuk mencapai penyatuan dengan dunia *Brahma* (*brahmalokasahavyāya*), Sang Buddha bersikukuh bahwa kehidupan mulia ini tidak mengarah pada pembebasan.[1] Perlu dicatat bahwa istilah *brahma* tidak pernah dipergunakan secara terpisah kecuali ketika mengacu pada sekelompok para deva. Kata tersebut selalu dipergunakan dengan sufiks *cariya*, yang berarti "praktik", "perilaku", dan sebagainya atau yana, "jalan", "kendaraan", dan sebagainya atau *vihāra*, "hidup", "keadaan" dan sebagainya. Karena itu, istilah *brahmacariya* lebih tepat dimengerti sebagai "kehidupan mulia". Ini adalah cara Sang Buddha menghindari penggunaan secara metafisik dalam *Upaniṣad*. Namun, karena istilah *dhamma* tidak dipergunakan dalam *Upaniṣad* untuk mengacu moral Absolut, Sang Buddha tampaknya telah

1 D. 2.251; juga M. 2.82.

mengadopsi istilah ini, bahkan tanpa sufiks seperti *cariya*, *yana* atau *vihāra*, untuk mengacu nilai moral dan juga hukum moral.

Jalan mulia kehidupan (*brahmayāna*) atau jalan bermoral (*dhammayāna*) dikatakan sebagai kemenangan yang tak terkalahkan dalam perang (*anuttara-saṅgāmavijaya*) melawan kejahatan.[1] *Brahmayāna* atau *dhammayāna* umumnya dibagi menjadi tiga bagian: awal (ādi), pertengahan (*majjha*) dan akhir (*pariyosāna*), semua bagian dianggap baik (*kalyāṇa*). Y.M. Ānanda, pembantu utama Sang Buddha dan yang tidak mencapai pencerahan atau kebebasan sepanjang Sang Buddha masih hidup karena kemelekatannya pada Sang Buddha, umumnya cenderung mengarah pada ketransendentalan.[2] Dengan begitu, dia memahami hanya setengah (*upaḍḍha*) kehidupan mulia yang bersifat baik.[3] Dengan melakukan hal itu, dia membuat perbedaan yang sama antara kehidupan religius dan kehidupan bermoral yang dijadikan acuan oleh kaum transendentalis sepanjang sejarah filsafat dan agama. Bagi mereka pada umumnya tingkat tertinggi kesempurnaan moral, yang mereka masukkan ke dalam agama, sepenuhnya

1 S. 5.6.

2 D. 2.155; M. 3.8.

3 S. 5.2-3.

tidak sesuai dengan apa yang dianggap sebagai kehidupan bermoral. Harus ada jeda mutlak antara kehidupan bermoral dan kebebasan, yaitu nirvana. Mereka memahami frasa “di atas dunia” (*lokuttara*) sebagai “di luar dunia”. Mereka melangkah dengan prinsip bahwa apa yang dapat dibedakan dapat pula dipisahkan, yang merupakan prinsip esensial murni. Kita telah tunjukkan penetapan batas-batas absolut (*mariyādā*) adalah sesuatu yang dihindari oleh Sang Buddha.[1] Sang Buddha menolak identitas dan perbedaan, dalam bentuknya yang absolut. Bagi Beliau, ada sebuah ancaman kelangsungan dalam pandangan kehidupan manusia seperti ini, dunia dan kondisi kesempurnaan moral tertinggi yang dapat dicapai oleh seorang manusia. Konsep-konsep bukan entitas absolut dan tak dapat diubah, melainkan sarana, yaitu, segala sesuatu yang diletakkan bersama (*saṅkhā*) sekadar untuk mengekspresikan pengalaman yang secara sendirinya juga sama-sama diletakkan bersama, karenanya memiliki tepi atau horizon yang menghubungkannya. Kehidupan mulia, awal dan akhirnya, dengan demikian, saling berhubungan. Karena itu, nasihat Sang Buddha adalah kehidupan mulia secara keseluruhan (*sakalam*) adalah baik, tidak hanya separuhnya (*upaḍḍhaṃ*).[2] Dikatakan baik di awalnya (ādikalyana), baik

1 D. 1.202; M. 3.234-235; S 2.173; 3.31.

2 S. 5.2-3.

di pertengahannya (*majjhe kalyāna*) dan baik di akhirnya (*pariyosānakalyana*).[1] Adalah arus atau kelangsungan manusia yang menentang karakteristik godaan-godaan karakter umum yang tidak dikembangkan dan tidak bermoral. Karena tendensi-tendensi yang tidak baik dan menyakiti secara lambat laun diatasi dan personalitas manusia secara lambat laun ditransformasi, aparatus konsep yang sama dipergunakan untuk mendeskripsikan bahwa manusia perlu diubah tanpa menghancurkan kelangsungan. Menendang tangga setelah mendaki hingga puncak atap adalah suatu cara murni kaum transendentalis.

Sang Buddha mengacu pada kehidupan mulia yang diadopsi oleh enam guru heterodok sebagai sesuatu yang tidak memuaskan.[2] Beliau juga menyebutkan empat tipe yang disebut kehidupan mulia yang Beliau jalani selama enam tahun penuh kesia-siaan sebelum pencapaian pencerahan-Nya. Keempat hal itu terdiri dari praktik pertapaan tertinggi (*paramatapa*), kesedihan tertinggi (*paramalūkha*), kejijikan yang tertinggi (*paramajeguccha*) dan penyepian tertinggi (*paramapavivitta*).[3] Sebagai tambahan, Beliau menyebutkan "kehidupan mulia anak muda"

---

1 D. 1.62.

2 M. 1.514ff.

3 Ibid., 1.77.

(*komārabrahmacariya*) yang ada pada zaman-Nya. Hal itu terdiri dari penguasaan *Veda* dan menjalani kehidupan bermoral yang dianjurkan dalam tradisi Brahmana seperti tidak melanggar sistem kasta.[1] Beliau tidak mengategorikan hal itu sebagai tidak memuaskan tetapi bersikukuh bahwa hal itu tentunya memiliki beberapa keterbatasan (*mariyādā*).

Dikatakan bahwa, menurut Sang Buddha, rasa antusias (āsā) saja tidak cukup bagi seseorang untuk mencapai hasil kehidupan mulia. Faktor yang paling penting untuk merealisasi tujuan kehidupan mulia adalah memahami "asal usul" (*yoni*) segala sesuatu.[2] Kondisionalitas (*idappaccayatā*) dan hukum sebab musabab (*paṭiccasamuppāda*) merepresentasikan penjelasan Sang Buddha tentang asal-usul atau munculnya segala sesuatu. Karena itu, kehidupan mulia yang Beliau ajarkan adalah kehidupan yang harus diarahkan untuk mengeliminasi perspektif apa pun yang bertentangan dengan hukum sebab musabab. Hal ini termasuk disebabkan oleh diri sendiri, disebabkan oleh sesuatu dari luar, keduanya dan tanpa penyebab.[3] Bukan kepercayaan pada diri yang kekal dan abadi sebagai agen aktivitas dalam diri sendiri, bukan pula kepercayaan pada realitas

1 A. 3.227.

2 M. 3. 138-139.

3 S. 2.19-20.

atau kekuatan eksternal, bukan pula suatu kombinasi kedua pandangan ini, bukan pula asumsi spontanitas yang dapat membantu seseorang untuk mencapai pembebasan dari penderitaan. Dengan demikian, berbagai versi kehidupan mulia yang dipresentasikan di dalam berbagai *sutta* mendeskripsikan sarana alternatif untuk mengeliminasi pandangan salah (*micchādiṭṭhi*) dan mengembangkan pandangan benar (*sammādiṭṭhi*).

Pandangan salah yang disebutkan di atas tidaklah mudah diatasi. Pandangan-pandangan salah adalah akibat dari kemelekatan atau rasa tidak suka. Pengembangan pandangan benar juga tidak mudah dicapai oleh orang biasa. Keduanya membutuhkan latihan jangka panjang. Namun, saat meletakkan jalan latihan ini, Sang Buddha ingin memulainya dengan mendeskripsikan sifat kehidupan suci yang tertinggi atau tujuan kehidupan mulia sehingga mereka yang berlatih, walaupun memulainya dengan pengembangan kebajikan-kebajikan sederhana yang berhubungan dengan kehidupan sosial, tidak akan kehilangan arah tujuan yang tertinggi tersebut.

Suatu kehidupan yang sepenuhnya melepaskan (*pabbajjā*), yang bertujuan pada pencerahan dan kebebasan, adalah karenanya didefinisikan sebagai kehidupan yang seluruhnya terpenuhi

(*ekantaparipuṇṇa*), sepenuhnya murni (*ekantaparisuddha*) dan halus seperti kulit kerang (*saṅkhalikhita*) bila dibandingkan dengan kehidupan perumah tangga yang terbatas (*sambādha*) dan berdebu (*rajopatha*).[1] Deskripsi pelepasan semacam itu adalah insentif lebih jauh bagi mereka yang ingin tetap menjalani kehidupan rumah tangga dan mempraktikkan nilai-nilai moral yang membutuhkan elemen pelepasan.

Beberapa versi berbeda tentang kehidupan mulia dipresentasikan dalam berbagai *sutta*. Yang pertama[2] terdiri dari:

1. Pengembangan moralitas (*sīla*),
2. Pengendalian indra (*indriyasaṃvara*),
3. Pengeliminasian lima rintangan batin (*nīvaraṇa*): iri hati (*abhijjhā*), niat jahat (*vyāpāda*), kemalasan dan kelambanan (*thīna-middha*), gelisah dan khawatir (*uddhacca-kukkucca*) dan keraguan yang berlebihan (*vicikicchā*),
4. Pengembangan empat tingkat kontemplasi utama (*jhāna*), dan
5. Pengembangan tiga pengetahuan lebih tinggi.

1 M. 1.179.

2 Ibid., 1.179ff.

Yang kedua[1] terdiri dari empat hal yang pertama dari daftar di atas. Ketimbang tingkat kelima yang meliputi pengembangan pandangan terang, versi kedua kembali pada pengendalian indra (yaitu, tingkat 2) memberikan suatu deskripsi yang berbeda tentang hal itu. Daripada mengatakan pada saat melihat sebuah objek seseorang seharusnya tidak mencengkeram esensi dan karakteristiknya, orang tersebut disarankan untuk tidak terobsesi dengan objek yang menyenangkan dan merasa jijik terhadap apa yang tidak menyenangkan. Dikatakan hal ini akan mengarah pada kebebasan.

Versi yang ketiga dan yang paling penting dalam jalan mulia adalah jalan mulia berunsur delapan.[2] Karena moralitas (*sīla*) dianggap menjadi batu pijakan dalam mempraktikkan jalan mulia berunsur delapan, cukup memungkinkan untuk berasumsi bahwa langkah kedua, ketiga dan keempat dari daftar di atas dapat digantikan dengan jalan mulia berunsur delapan. Bahkan, apa pun yang dapat dicapai melalui pengembangan langkah-langkah ini juga dapat dicapai melalui jalan mulia berunsur delapan yang bersifat lebih komprehensif. Jalan mulia berunsur delapan juga menjadi bagian terakhir dalam daftar praktik-praktik seperti empat

1 Ibid., 1.267ff.

2 D. 2.251.

landasan kesadaran (*satipaṭṭhāna*), empat usaha komprehensif (*sammappadhāna*), empat kekuatan batin (*iddhipāda*), lima indra (*indriya*), lima kekuatan (*bala*) dan tujuh faktor pencerahan (*sattabojjhaṅga*). Mempraktikkan masing-masing aspek ini dikatakan akan membantu pengembangan kehidupan mulia, kesejahteraan dan kebahagiaan orang banyak dan sebagainya dalam jangka waktu yang lama.[1] Analisis kehidupan mulia berikut ini, karenanya, akan dibuat dalam konteks tiga bagian: awal, yang terdiri dari moralitas, tengah, yang secara komprehensif dicakup dalam jalan mulia berunsur delapan dan akhir, yaitu kebebasan. Moralitas dan jalan mulia berunsur delapan telah dianalisis secara mendetail dalam Bab 5 saat membahas tentang Karma.

Setelah bertahun-tahun mempelajari dan merenungkan berbagai teori filsafat yang ada pada zaman-Nya, dan setelah menjalani kehidupan monastik selama enam tahun sebelum pencerahan dan kebebasan-Nya, Sang Buddha memiliki keyakinan untuk meninggalkan pencarian sesuatu yang permanen. Pemahaman-Nya tentang hukum sebab musabab berbagai fenomena memungkinkan Beliau untuk bertekad mengatasi nafsu keinginan (*rāga*) dan kebencian (*dosa*), kemelekatan dan rasa tidak suka. Pencerahan dan kebebasan, dengan

1 Ibid., 2.119-120.

demikian, saling berhubungan secara dekat. Kebebasan tersebut memungkinkan Beliau untuk memformulasikan kembali hukum yang dapat menggantikan kepercayaan pada hukum-hukum absolut, apakah hal tersebut merupakan penjelasan tentang dunia fisik, psikologi manusia, masyarakat, politik, nilai-nilai moral atau bahkan bahasa. Dikatakan bahwa setelah pencapaian pencerahan dan kebebasan-Nya, Beliau tetap duduk di bawah pohon bodhi selama tujuh hari menikmati kedamaian kebebasan (*vimuttisukha*).[1] Pada akhir hari ketujuh, Beliau mulai merenungkan sifat alam. Sepanjang malan, tepatnya setelah menikmati kebebasan, didedikasikan untuk merenungkan hukum sebab musabab yang merupakan penjelasan-Nya tentang hukum alam. Perenungan ini tercermin dalam tiga syair berikut ini:

Ketika berbagai fenomena sungguh muncul di hadapan seorang brahmana saat dia tetap gigih dan terus merenungkan, semua keraguannya akan lenyap saat dia menyadari sifatnya yang saling bergantungan.

Ketika berbagai fenomena sungguh muncul di hadapan seorang brahmana saat dia tetap gigih dan terus merenungkan, semua keraguannya akan lenyap saat dia mengetahui berhentinya sebab-sebabnya.

1 Vin. 1.1.

Ketika berbagai fenomena sungguh muncul di hadapan seorang brahmana saat dia tetap gigih dan terus merenungkan, dia memorak-porandakan tentara *Māra* (godaan) seperti matahari yang menerangi langit.[1]

Jalan bermoral menuju pembebasan dan kebahagiaan yang digarisbawahi di atas, adalah berdasarkan konteks moral pengalaman-Nya. Oleh sebab itu, cukup bijaksana untuk berasumsi bahwa hukum moral itu sendiri berdasarkan pada pengalaman moral tersebut dan formulasinya dalam bentuk sebuah jalan. Hal ini lebih jauh terbukti dari epistemologi Sang Buddha yang menolak kesimpulan deduktif demi mempertahankan induksi. Dalam hal ini, jalan bermoral dan kesimpulannya yang Beliau garis bawahi dalam berbagai *sutta* harus menjadi bahan dasar dalam memformulasikan nilai-nilai moral.

Pernyataan Sang Buddha yang paling penting tentang status hukum moral diperkenalkan dalam konteks saat seorang bhikkhu bernama Ariṭṭha, mantan penjerat burung heriang,[2] dikatakan telah berpandangan bahwa beberapa sifat buruk yang diklaim oleh Sang Buddha membahayakan

1 Ibid., 1.2.

2 Burung hering dikatakan menjadi simbol keserakahan dan kekejaman.

(*antarāyika*) sebenarnya tidak demikian.[1] Salah satu contoh yang dikutip dalam *sutta* adalah nafsu indriawi (*kāma*) yang Sang Buddha katakan memberikan sedikit kepuasan, mengarah pada berbagai penderitaan dan kesengsaraan dan dengan berbagai kehancuran. Hingga sepuluh perumpamaan dipergunakan untuk mengilustrasikan sifat nafsu indriawi yang tidak menguntungkan ini. Dengan demikian, penolakan Ariṭṭha pada dampak-dampak negatif nafsu indriawi merupakan tantangan yang agak keras bagi setiap orang yang berharap untuk memformulasikan hukum moral berdasarkan pada validitas moralitas. Adalah mungkin bahwa Ariṭṭha, seperti beberapa filsuf dari tradisi pertapaan, bereaksi secara negatif terhadap hukum-hukum moral absolut yang diajarkan dalam tradisi brahmana. Sang Buddha menjadikan kesempatan ini untuk membabarkan salah satu dari berbagai *sutta* penting yang temanya terus dipergunakan sepanjang sejarah agama Buddha, contoh yang paling nyata adalah *Vajracchedikā-prajñāpāramitā.*[2]

Sang Buddha memulai respons-Nya kepada Ariṭṭha dengan mengindikasikan bagaimana munculnya pemahaman yang salah terhadap pandangan Sang Buddha yang terdapat dalam berbagai *sutta*, syair,

1 M. 1.130.

2 Lihat HBP, hal. 153-159.

penjelasan dan sebagainya. Hal ini terjadi ketika seseorang mempelajari sebuah teks tanpa menguji artinya (*attha*) melalui kebijaksanaan intuitif (*paññā*), dan sebagai dampaknya, menggunakan pandangan-pandangan tersebut untuk tujuan yang salah. Dengan menggunakan perumpamaan orang yang memegang ular air (*alagadda*) pada ekornya dan membinasakannya, dan orang lain yang memegang ular air pada lehernya dan tidak mendapatkan dampak negatif semacam itu, Sang Buddha menasihatkan murid-murid-Nya untuk menerima pandangan-Nya hanya jika mereka memahaminya dengan benar. Jika mereka tidak memahaminya, mereka harus menelitinya lebih jauh apakah dari diri-Nya atau para bhikkhu dan bhikkhunī yang berpengalaman. Lalu, muncullah pernyataan Sang Buddha yang paling penting.[1]

> "Kuajarkan kepadamu, Oh para bhikkhu, tentang ajaran yang dapat dibandingkan dengan sebuah rakit, untuk menyeberang dan bukan untuk digenggam … Bagi kalian yang memahami ajaran yang dapat dibandingkan dengan sebuah rakit, bahkan meskipun hal-hal yang baik harus dilepaskan, terlebih lagi yang buruk" (*kullūpamaṃ vo bhikkhave dhammaṃ*

1 M. 1.134-135.

> *desissāmi nittharaṇatthāya no gahaṇatthāya, ... Kullūpamaṃ vo bhikkhave ājānantehi dhammā pi vo pahātabbā pageva adhammā*).

Pernyataan ini mengandung dua penggunaan istilah *dhamma*, yang satu dalam arti pernyataan tentang ajaran atau doktrin dan yang lain menunjukkan ide kebaikan dan lawannya, kejahatan (*adhamma*). Sebagaimana saya sebutkan di tempat lain,[1] ini adalah penggunaan yang berkaitan. Sebuah teks atau *sutta* adalah suatu pernyataan tentang berbagai ide, dan yang belakangan ini, jika bermakna, mengacu pada fakta-fakta tentang dunia pengalaman. Ketika dikatakan bahwa pernyataan tentang ajaran (yaitu, berbagai *sutta* dan sebagainya) dapat dibandingkan dengan sebuah rakit, perumpamaan tersebut dapat diaplikasikan pada berbagai ide atau fakta juga. Beberapa masalah pelik dalam filsafat terjadi karena perbedaan yang cenderung dibuat antara bahasa dan isinya. Biasanya diasumsikan bahwa sebuah pernyataan adalah sebuah presentasi berbagai fakta yang lemah. Tesis yang tidak dapat diungkapkan, dalam bentuk apa pun tesis itu muncul, memiliki asumsi ini sebagai fondasinya. Sang Buddha tidak memberikan kontribusi pada tesis apa pun semacam itu.[2] Epistemologi Sang Buddha tidak memberikan

---

1 HBP, hal. 60-67.

2 Lihat Asanga Tilakaratne, *Nirvana and Ineffability*.

ruang pada pengakuan fakta-fakta yang tidak dapat diverifikasi pada satu sisi, dan berbagai deskripsi pada sisi lain. Non-substansialisme-Nya begitu radikal sehingga ide tentang kekekalan tidak bisa lolos. Sesungguhnya, bahasa, teks dan juga isinya, apakah yang terakhir berkaitan dengan fakta-fakta atau nilai-nilai, adalah sama seperti berbagai rakit yang dengannya seseorang menyeberangi air dalam jarak yang cukup jauh, dari seberang sungai yang berbahaya dan menakutkan ke seberang yang aman dan damai, dari penderitaan ke kebahagiaan. Dengan demikian, setelah menggunakan metafora tentang rakit pada pernyataan tentang ajaran, Sang Buddha melanjutkan hal yang sama dalam kaitannya dengan isinya.

Sisa *sutta* didedikasikan untuk menyangkal pandangan kekekalan secara panjang lebar. Beliau mengacu pada enam landasan pandangan (*diṭṭhiṭṭhāna*). Keenam hal itu adalah (1) badan jasmani (*rūpa*), (2) perasaan (*vedanā*), (3) persepsi (*saññā*), (4) bentuk-bentuk pikiran (*saṅkhāra*), (5) apa yang dilihat, didengar, dicerap, dipikirkan, dicapai, dicari dan direnungkan (*diṭṭha, sutta, muta, viññāta, patta, pariyesita, manasā anuvicarita*) (yang, tentunya, tampaknya termasuk segala sesuatu yang dapat dicerap dan yang merupakan aktivitas kesadaran, *viññāṇa*), dan (6) konsep tentang dunia (*loka*) dan roh (*atta*)

yang, menjadi harapan para pemikir brahmana, akan menjadi satu dan tetap permanen dan kekal.[1] Ini adalah berbagai fondasi yang dipergunakan manusia untuk membangun pandangan-pandangan mereka tentang roh, agen misterius atau penguasa internal atau pemilik individu dan juga dunia. Sang Buddha berargumen bahwa bila seseorang tidak mencerap atau menganggap roh yang berkaitan dengan aspek-aspek subjektif dan juga objektif pengalaman ini, orang tersebut tidak akan memproduksi rasa takut apa pun (*paritassanā*).

Tujuan pembahasan panjang lebar tentang non-substansialitas ini adalah untuk menghancurkan keragu-raguan para bhikkhu dan bhikkhunī yang terpesona sebagai akibat dari pandangan Ariṭṭha. Itu adalah usaha untuk menunjukkan bahwa seseorang dapat menganggap hukum moral tanpa harus mengakui apa pun yang bersifat permanen dan kekal.

Hukum moral adalah aplikasi lain hukum sebab musabab (*paṭiccasamuppāda*) secara umum. Para cendekiawan mengidentifikasi sekurang-kurangnya lima prinsip (*niyāma*) semacam itu yang berkaitan sebagai berikut:

1. Dunia fisik (inorganik) (*utu)*.
2. Dunia fisik (organik) (*bīja*).

1 M. 1.135ff.

3. Alam kehidupan pikiran atau batin (*citta*).
4. Perilaku individu atau masyarakat (*kamma*)
5. Kehidupan bermoral (*dhamma*).[1]

Para cendekiawan memasukkan ke dalam kategori hukum moral (*dhamma-niyāma*) hanya sifat-sifat alami (*dhammatā*) yang berkaitan dengan kehidupan *bodhisattva* sebagaimana dijelaskan dalam "Ceramah tentang Silsilah Agung" (*Mahāpadāna-suttanta*),[2] yang dengan demikian mengindikasikan suatu pergerakan ke arah ketransendetalan. Akan tetapi, adalah memungkinkan untuk berargumen bahwa seluruh jalan mulia berunsur delapan dapat dipahami dalam konteks *dhammaniyāma* karena hal itu adalah kehidupan moral sepenuhnya yang dapat dibandingkan dengan moralitas yang telah dibahas dalam Bab 4. Disebutkan secara khusus bahwa seorang bhikkhu "tergantung pada moralitas, kokoh dalam moralitas, mengembangkan jalan mulia berunsur delapan, mempraktikkan jalan mulia berunsur delapan dengan sesungguhnya, mendapatkan kemajuan, kemuliaan dan kesempurnaan dalam moralitas."[3] Dengan kata lain, moralitas menjadi batu loncatan untuk mempraktikkan kehidupan bermoral, yang terakhir ini terdiri dari jalan mulia

1 *Dīgha-nikāya Aṭṭhakathā*, 2.432; Lihat buku saya *Causality: The Central Philosopy of Buddhism*, hal 110ff.

2 D. 2.12-15.

3 S. 5.46.

berunsur delapan. Telah ditunjukkan bahwa jalan mulia berunsur delapan meliputi tiga faktor yang dibutuhkan untuk pencapaian kebebasan total, yaitu, moralitas (*sīla*), konsentrasi (*samādhi*) dan kebijaksanaan (*paññā*); oleh sebab itu posisinya lebih tinggi. Untuk saat ini, kita tertarik pada sang jalan terutama yang direpresentasikan hukum moral atau *dhammaniyāma*.

Hal ini mengarahkan Sang Buddha pada bentuk moral yang lebih positif yang digambarkan sebagai suatu jalan tengah (*majjhimāpaṭipadā*) yang menghindari dua ekstrem sebagaimana telah disebutkan di atas. Istilah 'tengah' (*majjhimā*), selain arti khususnya, juga dipergunakan dalam arti temporal untuk mengacu pada 'saat ini' sebagai lawan masa lampau dan yang akan datang.[1] Hal ini memiliki implikasi-implikasi yang penting bagi filsafat moral. Hal itu berarti bahwa 'jalan tengah' juga jalan yang berlaku atau konkret bila dibandingkan dengan sebuah tujuan. Sementara pengetahuan tentang masa lalu adalah penting untuk memahami saat ini dan harapan-harapan masa yang akan datang juga memiliki peran dalam pemahaman manusia, Sang Buddha sering menasihatkan murid-murid-Nya untuk tidak terjebak dalam pandangan tentang masa lalu (*pubbantānudiṭṭhi*) atau tentang masa yang akan

1 Sn. 1040.

datang (*aparantānudiṭṭhi*).[1] Jalan tengah dengan demikian bukanlah satu di antara dua ekstrem, tetapi juga jalan yang berdasarkan pada pengalaman nyata. Dengan begitu, jalan tengah tersebut menjadi sumber epistemoligis bagi para filsuf moral empiris, dan Sang Buddha tentunya adalah orang yang menekankan pentingnya pengalaman sebagai sumber utama pengetahuan (lihat Bab 3). Lebih jauh, mengambil jalan tengah tidak berarti tetap tidak peduli atau tidak berperan serta dalam urusan-urusan duniawi. Sebaliknya, hal itu merepresentasikan suatu usaha dengan penuh niat untuk mempertimbangkan dengan saksama bukti-bukti atau fakta-fakta yang ada ketika mengambil suatu keputusan untuk bertindak. Jalan tengah, dengan demikian, bukanlah jalan yang licin, tetapi jalan yang terbuka (*open-ended*) dan yang dapat dijalani dengan hati-hati tanpa menemui jalan buntu (*anta*). Karena alasan ini, Sang Buddha mengklasifikasikan jalan tersebut sebagai jalan yang menghasilkan pandangan dan pengetahuan, kondusif untuk ketenangan, pengetahuan lebih tinggi, pencerahan dan kebebasan. Jalan tengah didefinisikan terdiri dari delapan bagian.

Kehidupan bermoral, berfungsi sebagai bagian dari hukum umum tentang sebab musabab (*paṭiccasamuppāda*), juga memiliki sifat yang

1 M. 2.237.

sama seperti halnya prinsip-prinsip umum tersebut. Pertama, kehidupan bermoral bersifat objektif (*tathatā*), bukan hanya karangan imajinasi manusia. Objektivitasnya dijamin oleh akibat-akibat baik yang dipetik oleh orang yang mempraktikkannya. Adalah dalam arti ini bahwa *dhamma* sebagai sebuah hukum moral dikatakan melindungi orang yang menjalankannya.[1] "Kebaikan mengikuti kebaikan, kebaikan mengisi kebaikan, demi melangkah dari sini (penderitaan) ke sana (kebahagiaan, kebebasan)."[2] Objektivitas yang dipahami dalam arti tidak membutuhkan pandangan tentang kekekalan atau eternalitas untuk menjustifikasinya. Hal itu dapat menggantikan pandangan tentang *brahma*, hukum moral yang kekal dan tak dapat diubah sebagaimana diajarkan oleh para pemikir brahmana.

Karakteristik yang kedua dan ketiga tentang prinsip sebab musabab adalah nesesitas (*avitathatā*) dan invariabilitas (*anaññathatā*). Keduanya adalah istilah negatif yang mengekspresikan ketiadaan sifat yang berubah-ubah dan variabilitas. Keduanya dimaksudkan untuk menjaga konsep suatu prinsip tanpa bertentangan dengan ide tentang kondisionalitas (*idappaccayatā*). Hukum-tepat-

1 Thag. 303.

2 A. 5.3-4, *Iti kho ... dhammā'va dhamme abhisandenti dhamma'va dhamme paripūrenti apārā pāraṃ gamanāya*.

an ini, bukan keabsolutan, yang ditunjukkan oleh istilah *dhammatā*, digunakan dalam secara spesifik dalam arti moral dalam "Khotbah di Kosambi" (*Kosambiya-sutta*).[1] Di sini, perilaku orang yang bermoral dijelaskan dengan beberapa perumpamaan yang menarik. Salah satunya adalah sebagai berikut:

> "Seperti halnya bayi kecil yang tergeletak di punggungnya menarik tangan atau kakinya dengan cepat jika ia telah menyentuh bara api, demikian pula orang yang memiliki moral yang kokoh (*dhammatā*) dan pandangan yang benar (*diṭṭhisampanna*), apa pun kesalahan yang dia lakukan, suatu kesalahan yang menyebabkan hukuman, orang tersebut segera mengakuinya kepada seorang guru, kepada orang bijaksana atau teman dekat, dan setelah melakukan hal itu orang tersebut berusaha mengendalikan diri untuk melakukan kesalahan serupa di masa yang akan datang."

Kutipan di atas menunjukkan bahwa bahkan orang yang hidup bermoral kokoh dapat melakukan berbagai kesalahan. Hal ini adalah karena tidak ada orang yang memiliki sifat kemahatahuan. Selalu ada suatu kemungkinan bahwa seseorang yang memiliki pandangan benar masih mungkin melakukan

1 M. 1.324.

kesalahan sebagai dampak ketidakmampuannya untuk mengantisipasi setiap situasi atau kondisi. Ketidakmampuan untuk mengantisipasi kondisi-kondisi yang akan datang tidak berarti bahwa orang tersebut dapat melakukan kesalahan serius. Karena itu, peringatan bahwa hanya akibat dari berbagai perbuatan yang dapat menyebabkan hukuman dapat dieliminasi melalui pengakuan. Ini adalah konsep kondisionalitas (*idappaccayatā*) yang dibangun ke dalam seluruh teori hukum sebab musabab.

Sang Buddha berusaha untuk mengakomodasi dua ide penting dalam teorinya tentang hukum sebab musabab. Yang pertama adalah untuk memformulasikan pandangan tentang keseragaman atau regulasi atau sifat-sifat alami tanpa menjebloskan diri-Nya ke dalam suatu teori non-determinisme absolut dan determinisme absolut. Yang kedua adalah untuk melindungi teori kondisionalitas dari skeptisisme dan non-determinisme yang tak semestinya. Atmosfer filsafat telah dinodai oleh berbagai teori absolut dan bukanlah tugas yang mudah untuk mengekspresikan pemahaman-Nya yang bersifat non-substansialisme radikal. Adalah dilema ini yang memperingatkan-Nya untuk mengadopsi pandangan epistemologis seperti yang telah dibahas sebelumnya.

Salah satu syarat lebih lanjut dari prinsip moral ini

adalah akomodasi tentang perubahan kondisi, situasi-situasi baru atau, apa yang secara populer diacu dalam filsafat modern sebagai, kemungkinan-kemungkinan. Sang Buddha menghindari jalan yang telah diambil oleh Mahāvīra yang berusaha untuk mengakomodasi setiap kemungkinan dan akhirnya harus mengklaim maha mengetahui. Melainkan, Beliau bersedia untuk melakukan modifikasi dalam hukum itu sendiri ketika situasi-situasi baru muncul. Namun, karena hukum tersebut diformulasikan berdasarkan pada observasi pada apa yang terjadi, bukan pada asumsi tentang apa yang seharusnya menjadi pengalaman independen, Beliau berasumsi bahwa perubahan atau modifikasi harus mencerminkan "kelanjutan secara maksimum dan jeda secara minimum" dalam prinsip tersebut.[1] Karena masalah ini adalah masalah yang sangat penting, Sang Buddha, menjelang kematian-Nya, menasihatkan para murid-Nya bahwa setelah kematian-Nya mereka dapat, jika mereka inginkan, mengubah beberapa peraturan monastik yang bersifat tidak penting.[2] *Vinaya Piṭaka* mengacu pada beberapa contoh ketika Sang Buddha sendiri mengubah beberapa peraturan yang telah Beliau

1 William James, *Pragmatism*, ed. Frederick Burkhardt, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975, hal. 35.

2 D. 2.154, *Ākaṅkhamano Ānanda saṅgho mam'accayena khuddānukhuddakāni sikkhāpadāni samuhantu*.

terapkan sebelumnya kepada para bhikkhu.[1] Dalam melakukan hal itu, Beliau menerapkan pandangan-Nya bahwa nilai-nilai moral dan juga hukum moral adalah seperti rakit.

Apa yang lebih sulit adalah membagi suatu bahasa yang lebih layak untuk mengekspresikan pandangan Sang Buddha tentang kelahiran kembali atau tumimbal lahir.

1 Vin. 1.56, 238.

Bab IX: Justifikasi Karma dan Kelahiran Kembali

Saya telah membahas dengan detail landasan epistemoligis tentang karma dan kelahiran kembali. Cukup memungkinkan untuk meyakinkan orang biasa bahwa karma adalah suatu proses yang sedang berlangsung. Alasannya adalah bahwa terbukti dengan cukup jelas bahwa pelaku kejahatan sering dihukum oleh masyarakat, khususnya oleh badan hukum, dan orang baik sering diberi hadiah atau pujian, sehingga memungkinkan orang tersebut untuk mengalami rasa senang dan kebahagiaan, atau sekurang-kurangnya kepuasan diri. Namun, bukanlah hal yang mudah untuk meyakinkan orang biasa bahwa karmanya sendiri tetap bertahan setelah kematiannya. Hanya orang yang telah mengembangkan kemampuan batin luar biasa untuk mengetahui dapat melihat proses itu dengan jelas. Hal ini bersifat lebih seperti itu berkaitan dengan kelahiran kembali atau tumimbal lahir. Pengetahuan tentang kelahiran kembali berdasarkan utamanya pada bentuk-bentuk pengetahuan lebih tinggi seperti retrokognisi (*pubbenivāsānussati*), yang terdiri dari pengetahuan tentang kelahirannya sendiri. Adalah benar bahwa beberapa manusia, apakah mereka

masih muda atau telah paruh baya, kadang-kadang dapat memiliki ingatan-ingatan tentang kehidupan lampau mereka. Tetapi, ingatan-ingatan semacam itu sangat sementara dan segera terlupakan. Mata deva (*cutūpapāta-ñāṇa* atau *dibba-cakkhu*), di sisi lain, memberikan pengetahuan tentang kelahiran kembali orang lain. Karena itu, tidak mudah bagi orang biasa yang tidak terlibat dalam kontemplasi secara aktif untuk mengembangkan mata deva. Ajaran Sang Buddha tidak dimaksudkan untuk beberapa orang yang bermeditasi yang telah meninggalkan kehidupan berumah tangga dan mencari kebebasan pribadi. Ajaran-Nya juga dimaksudkan untuk orang biasa pada umumnya yang hidup sebagai perumah tangga. Dengan begitu, seperti telah disebutkan sebelumnya, ketika Beliau mengirimkan enam puluh murid pertama-Nya yang telah mencapai pencerahan dan kebebasan, Beliau menyarankan kepada mereka untuk mengembara demi kesejahteraan orang banyak (*bahujanahitāya*), untuk kebahagiaan orang banyak (*bahujanasukhāya*), demi kasih sayang pada dunia (*lokanukampāya*), dan demi manfaat, kesejahteraan dan kebahagiaan para deva dan manusia (*atthāya hitāya sukhāya devamanussānaṃ*). Karena hanya ada enam puluh murid yang telah mencapai pencerahan dan kebebasan, Beliau menyarankan agar mereka mengembara ke tempat yang berbeda dengan tak

ada dua bhikkhu yang mengambil arah yang sama.[1] Karena Sang Buddha berpikir lebih pada kebaikan dan kedamaian manusia, tidak hanya beberapa orang yang siap meninggalkan kehidupan rumah tangga, tetapi juga mereka yang tetap menjalani kehidupan rumah tangga, Beliau memutuskan untuk menggarisbawahi sebuah jalan bertahap. Dengan demikian, ajaran-Nya bukanlah ajaran esoteris yang diajarkan dari guru ke murid secara rahasia, tetapi ajaran yang diajarkan kepada semua orang. Menarik untuk dicatat bahwa pertama kali Sang Buddha mengajarkan ceramah bertahap (ānupubbīkathā) adalah kepada seorang anak suatu keluarga (*kulaputta*) yang bernama Yasa.[2] Ceramah tersebut terdiri dari pembahasan tentang kedermawanan (*dānakathā*), pembahasan tentang moralitas (*sīlakathā*), pembahasan tentang surga (*saggakathā*), pembahasan tentang akibat buruk dan kesia-siaan kesenangan nafsu indriawi (*kāmānaṃ ādīnavaṃ vokāraṃ*) dan dampak baik pelepasan (*nekkhamme ānisaṃsaṃ*). Hanya setelah Sang Buddha mengerti bahwa pikiran Yasa telah menjadi baik, lembut, tiada rintangan, berkembang dan merasa bahagia sehingga Beliau memutuskan untuk mengajarkan "ceramah peningkatan dalam ajaran" (*sāmukkaṃsikā dhammadesanā*), yang berkaitan

---

1 Vin. 1.21.

2 Ibid., 1.15.

dengan empat kebenaran mulia.[1]

Sang Buddha bukan tidak menyadari bahwa kecuali seseorang telah mengembangkan bentuk pengetahuan yang lebih tinggi seperti retrokognisi atau mata deva, orang tersebut tidak dapat mengingat kejadian-kejadian masa lampau dan melihat kelangsungan makhluk-makhluk lain. Bukanlah hal yang mudah untuk meyakinkan orang tersebut tentang validitas ajaran karma dan kelahiran kembali. Oleh sebab itu, pengetahuan semacam itu tidak dapat dipergunakan sebagai argumen untuk meyakinkan orang biasa tentang pentingnya menjalani kehidupan bermoral. Sang Buddha tidak memformulasikan suatu perintah yang keras berdasarkan pada suatu moral absolut atau kepercayaan pada kekuatan atau Makhluk Agung yang kemahatahuannya dapat mendorong seseorang untuk menjalani kehidupan bermoral. Tidak pula Beliau menetapkan perintah dalam bentuk apa pun tetapi hanya menasihati orang untuk mengendalikan diri dari kejahatan dan mengembangkan kehidupan yang baik. Dengan demikian, bukanlah tugas yang mudah untuk memotivasi dan menyarankan seseorang untuk menjalani kehidupan bermoral. Strategi Sang Buddha adalah dengan cara menggunakan ajaran tentang karma dan kelahiran kembali sebagai "imbalan". Ini adalah tujuan utama

1 Ibid., 1.16.

dalam dialog-Nya dengan orang-orang kampung dari Sala yang maktub dalam "Khotbah tentang yang Tak Dapat Dipertanyakan" (*Apaṇṇaka-sutta*).[1]

Sang Buddha, yang disertai oleh para bhikkhu dalam jumlah yang besar, suatu ketika mengunjungi negara Kosala dan tiba di satu kampung Brahmana bernama Sāla. Para Brahmana perumah tangga telah mendengar kedatangan Sang Buddha di kampung mereka. Setelah mengetahui reputasi-Nya sebagai orang yang tercerahkan dan sifat ajaran-Nya, mereka mengunjungi Beliau dan menyapa dengan penuh rasa hormat. Sang Buddha bertanya kepada mereka apakah mereka memiliki guru yang memuaskan yang membuat mereka memiliki keyakinan yang kuat (ākāravatīsaddhā). Ketika mereka merespons secara negatif, Sang Buddha mengajarkan kepada mereka apa yang dapat disebut sebagai suatu "imbalan" dalam kehidupan bermoral.

Yang pertama Beliau mengacu pada tiga teori amoral yang diajarkan oleh para filsuf tradisi petapa seperti yang telah dibahas dalam Bab 2. Secara berurutan, ini adalah pandangan yang dianut oleh Ajita Kesakambali, Pūraṇa Kassapa dan Makkhali Gosāla. Pemikiran-pemikiran para filsuf ini dipilih sebagai bahan diskusi tidak hanya karena mereka menolak validitas kehidupan bermoral, tetapi juga

1 M. 1.400-413.

karena mereka menolak kemampuan usaha manusia serta pandangan tentang karma dan kelangsungan kehidupan. Pengakuan kemampuan usaha manusia adalah sangat penting bagi Sang Buddha.

Sang Buddha membabarkan kepada mereka pandangan-pandangan kaum amoralis seperti yang telah disebutkan di atas dan juga pandangan-pandangan petapa dan Brahmana lainnya yang bertentangan secara langsung dengan ajaran-ajaran tersebut. Sebagai contohnya, Beliau menyebutkan pandangan yang dianut oleh Ajita:

Ada, o para perumah tangga, beberapa petapa dan Brahmana yang mengatakan demikian dan yang berpandangan demikian: "Tidak ada hadiah; tidak ada persembahan; tidak ada kurban; tidak ada buah atau masaknya perbuatan yang dilakukan dengan baik atau buruk; dunia ini tidak ada; dunia lain juga tidak ada; tidak ada ibu; tidak ada bapak; tidak ada makhluk yang lahir secara spontanitas; di dunia ini tidak ada para petapa dan Brahmana, yang telah melangkah dengan baik, berperilaku baik dan yang mengetahui dunia ini dan dunia lain melalui pengetahuan yang lebih tinggi dan realisasi mereka sendiri.[1]

Sang Buddha kemudian memaparkan pandangan

1 Ibid., 1.402.

petapa dan Brahmana lainnya yang mengajarkan apa pun yang dinegasikan dalam kutipan di atas. Dikatakan sebagai berikut:

> "Ada, o perumah tangga, beberapa petapa dan Brahmana yang mengatakan secara langsung berlawanan dengan petapa dan Brahmana tersebut. Mereka mengatakan demikian: "Ada hadiah; ada persembahan; ada kurban; ada akibat atau masaknya perbuatan yang dilakukan dengan baik atau buruk; dunia ini ada; dunia lain ada; ada ibu; ada bapak; ada makhluk yang terlahir secara spontanitas; di dunia ini ada petapa dan brahmana, yang melangkah dengan baik, berperilaku baik dan yang mengetahui dunia ini dan dunia lainnya melalui pengetahuan yang lebih tinggi dan realisasi mereka sendiri."[1]

Selanjutnya, Sang Buddha mengacu pada pandangan para petapa dan Brahmana yang menganut ajaran imoralisme seperti yang diajarkan oleh Pūraṇa Kassapa.[2]

> "Bagi seorang pelaku, bagi orang menganjurkan orang lain berbuat, bagi orang yang membunuh,

1 Ibid., 1.403.

2 M. 1.404-407. Lihat juga D. 1.52-53.

bagi orang yang menganjurkan orang lain untuk membunuh, bagi orang yang menyiksa, bagi orang yang menganjurkan orang lain untuk menyiksa, bagi orang yang menderita, bagi orang yang menyiksa diri, bagi orang yang gemetar, bagi orang yang menyebabkan orang lain gemetaran, bagi orang yang menghancurkan makhluk hidup, bagi orang yang mengambil apa yang tidak diberikan, bagi orang yang membobol rumah orang lain, bagi orang yang merampok, bagi orang yang mencuri, bagi orang yang merampok di jalanan, bagi orang yang mengganggu istri orang lain, bagi orang yang berbohong, bagi orang yang berbuat, tidak ada kejahatan yang dilakukan. Meskipun dengan sebuah roda setajam pedang, jika ia mampu membuat semua makhluk di bumi ini menjadi setumpuk daging, segumpal daging, tidak ada kejahatan dalam hal itu; tidak ada akumulasi kejahatan. Bagi mereka yang berada di sisi selatan sungai Ganga, pembunuhan, penyembelihan, membantai, menyebabkan untuk membantai, menyiksa, menyebabkan untuk menyiksa, tidak ada kejahatan dalam hal itu, tidak ada akumulasi kejahatan."

Sang Buddha kemudian mengacu pada pandangan

para petapa dan *brahma* yang menegasikan segala sesuatu yang dikatakan di atas. Pandangan ketiga yang diajarkan oleh para petapa dan Brahmana adalah immoralisme yang dijustifikasi oleh Makkhali Gosāla.[1]

> "Tidak ada sebab, tidak ada kondisi yang menodai makhluk hidup. Tanpa sebab atau kondisi makhluk hidup ternoda. Tidak ada sebab, tidak ada kondisi atas kesucian makhluk hidup. Tanpa sebab atau kondisi makhluk hidup menjadi suci. Tidak ada perbuatan yang dilakukan diri sendiri; tidak ada perbuatan yang dilakukan oleh orang lain; tidak ada perbuatan yang dilakukan seseorang; tidak ada kekuatan; tidak ada usaha seseorang; tidak ada kelanjutan usaha seseorang. Semua makhluk hidup, semua mereka yang telah menjadi, semua kehidupan tanpa kendali, tanpa kekuatan, tanpa usaha, dan terus mengalami kebahagiaan dan penderitaan berevolusi menurut nasib, spesies dan sifat dalam enam variasi kelahiran."

Seperti dalam kasus-kasus sebelumnya, Sang Buddha mengacu pada pandangan para petapa dan brahmana yang menegasikan segala sesuatu yang dikatakan di atas. Setelah melakukan hal itu,

1 M. 1.407-409; Lihat juga D. 1.53-55.

Beliau bertanya kepada masyarakat Sala mengapa kelompok petapa dan Brahmana yang terdahulu melakukan kejahatan melalui tubuh, ucapan dan pikiran setelah meninggalkan kebaikan dan perilaku yang baik. Respons mereka adalah bahwa para petapa dan brahmana ini tidak tahu akibat buruk tindakan jahat dan akibat baik perbuatan baik. Respons masyarakat Sāla dapat dianggap sebagai sesuatu yang alami. Mereka tidak memiliki guru yang mengajarkan ajaran metafisik. Tetapi mereka tentunya memahami beberapa ajaran moral dasar yang dianut dalam tataran masyarakat biasa. Namun, mereka tidak memiliki keyakinan yang kuat tentang nilai-nilai moral atau justifikasi untuk mengikutinya. Karena itu, keputusan Sang Buddha adalah untuk membuang imbalan, suatu proposisi yang tidak dapat dipertanyakan (*apaṇṇaka*). Mengacu pada orang yang melakukan kejahatan dan tidak percaya pada akibatnya dalam kehidupan selanjutnya, Sang Buddha mengatakan:

> "Dalam hal ini, o perumah tangga, orang yang pandai merenungkan demikian: "Jika tidak ada dunia lainnya, individu yang layak ini, setelah hancurnya tubuh, setelah kematian akan aman. Namun, jika ada dunia lain, individu yang layak ini, setelah kehancuran tubuh, setelah

> kematian, akan terlahir di neraka, di tempat yang sengsara, kondisi yang tidak baik, celaka. Biarlah bila tidak ada dunia lain, biarlah kata-kata para petapa dan Brahmana ini menjadi benar, tetapi orang ini dalam kehidupan sekarang ini juga akan mendapatkan celaan dari orang yang bijaksana: "Orang ini berperilaku buruk, berpandangan menyesatkan, nihilistik." Akan tetapi, jika ada dunia lain, lalu orang ini akan menjadi celaka dalam dua hal: celaan orang bijaksana dalam kehidupan ini dan, setelah kematian, kelahiran di neraka, di tempat sengsara, kondisi yang tidak baik, celaka. Dengan demikian, pandangan yang tak dapat dipertanyakan ini telah dipahami secara tidak sempurna olehnya, tetap tersentuh sebagian dan karena itu kehilangan kedudukan yang baik."[1]

Cukup menarik untuk dicatat bahwa imbalan ini agak berbeda dari pemikiran Blaise Pascal yang diformulasikan beberapa abad kemudian. Alasannya adalah bahwa imbalan yang diungkapkan Pascal menekankan apa yang terjadi terhadap orang yang tidak percaya setelah kematian bila Tuhan ada. Argumen Sang Buddha berfokus tidak hanya pada akibat-akibat buruk yang akan dipetik oleh orang

---

1 M. 1.403.

jahat jika ada kehidupan selanjutnya, tetapi juga apa yang dia akan alami dalam kehidupan sekarang ini juga (*diṭṭhe va dhamme*), yaitu, celaan dari orang yang bijaksana. Dengan demikian, orang yang tidak bermoral menghadapi malapetaka dalam dua hal (*ubhayattha kaliggaho*). Mungkin saja penambahan pada akibat kedua dibutuhkan sebab, tidak seperti konsep Tuhan yang bersifat absolut, teori kelahiran kembali atau tumimbal lahir yang diajarkan oleh Sang Buddha bersifat kondisional. Teori tumimbal lahir-Nya tidak menjamin bahwa setiap orang yang mati akan terlahir kembali. Dengan demikian, selain mengakui kelahiran kembali sebagai suatu kemungkinan, Beliau juga tidak ingin hanya mempertaruhkan hal itu saja.

Bertentangan dengan mereka yang mengikuti ajaran yang mirip dengan ajaran-ajaran Ajita Kesakambali, Pakudha Kaccāyana dan Makkhali Gosāla, semua yang menegasikan ajaran karma dan juga kelahiran kembali yang ditentukan oleh karmanya sendiri, mereka yang mengakui kinerja hukum karma dan kelahiran kembali dikatakan menjadi orang yang beruntung dalam dua hal (*ubhayattha kataggaho*).[1] Pertama, mereka mendapatkan pujian dari orang yang bijaksana dalam kehidupan ini. Kedua, pada saat kehancuran tubuh ketika kematian terjadi, mereka

1 Ibid., 1.403.

terlahir di surga, di alam yang membahagiakan.

Apa yang paling menarik dalam *sutta* ini adalah bahwa, meskipun penekanan Sang Buddha pada hukum sebab musabab sebagai ceramah peningkatan (*sāmukkaṃsikā dhammadesanā*), sebab kebutuhan untuk meyakinkan mereka yang belum siap untuk mendengarkan ceramah semacam itu, Beliau membabarkan sifat yang tidak dapat dipertanyakan tentang ajaran karma dan kelahiran kembali.

Ajaran karma dan kelahiran kembali seperti yang telah digarisbawahi di atas tidak akan memuaskan moral skeptis. Dapat diargumentasikan bahwa pandangan-pandangan ini sebagaimana diajarkan oleh Sang Buddha adalah terlalu lemah untuk menyarankan dalam menjalani kehidupan bermoral. Menyadari hal ini, Sang Buddha siap dengan argumen lain. Dengan bekerja melalui teori lima alam kehidupan, Sang Buddha telah mengangkat kehidupan manusia ke tengah pentas. Dengan menempatkan kehidupan manusia dalam konteks tersebut, Sang Buddha sekarang mampu berargumen tentang kelangkaannya. Beliau telah menekankan pandangan ini dalam berbagai *sutta*. Tetapi, satu *sutta* sangat menonjol.[1] Mendapatkan kelahiran sebagai manusia adalah langka dan lebih sulit daripada kesuksesan kura-kura, yang muncul ke permukaan

1 Ibid., 3.169; S. 5. 455.

laut sekali dalam seratus tahun dan yang buta sebelah mata, untuk bisa memasukkan kepalanya ke rakit berlubang satu yang mengapung terombang-ambing di permukaan laut, agar bisa melihat langit yang luas. Kehidupan manusia, meskipun sifat ketidakkekalan, ketidakpuasan dan non-substansialitasnya, adalah kesempatan yang sangat berharga untuk tidak disia-siakan. Di tempat lain, Beliau telah berargumen:

> "Sungguh sulit pencapaian [kehidupan] manusia; sungguh sulit kehidupan yang tidak kekal; sungguh sulit mendengarkan ajaran yang baik dan sungguh sulit munculnya orang yang tercerahkan."[1]

Nasihat Sang Buddha adalah untuk tidak membiarkan suatu kesempatan berlalu begitu saja tanpa mencapai apa yang bisa dicapai. Setelah mendapatkan kesempatan semacam itu dan memiliki kecerdasan dan kemampuan yang melampaui kemampuan para deva, adalah ketololan yang luar biasa untuk tidak berjuang demi kebahagiaan dan kesejahteraan diri sendiri dan orang lain.

1 Dh. 182.

Bab X: Karma, Kelahiran Kembali dan Ekspresi Linguistik

Masalah karma dan kelahiran kembali dalam konteks pra-agama Buddha terutama adalah karena penggunaan bahasa secara tidak tepat. Para filsuf tradisional India membuat suatu kesalahan mirip dengan yang dilakukan oleh filsuf Perancis, Rene Descartes, dalam filsafat Barat di zaman modern. Descartes ingin menempatkan pandangan kebenaran pada suatu fondasi epistemologis yang kokoh. Hal itu harus menjadi kebenaran yang tidak dapat diragukan dalam bentuk apa pun. Dengan demikian, setelah meragukan segala sesuatu yang kita kenal sebagai kebenaran, dia mengklaim bahwa ada satu kebenaran yang tak dapat diragukan. "I berpikir, karena itu saya ada" adalah sebuah klaim yang tidak dapat dipertanyakan, sebab setiap kali kita meragukan sesuatu, kita berpikir, tidak ada proses berpikir kecuali kita ada. Dalam cara yang agak sama, filsuf India berargumen bahwa "saya" (*ahaṃ*) sebagai "roh" (ātma) ada.[1] Baginya, tidak hanya saya sebagai roh ada, tetapi hal itu juga bersifat kekal dan abadi. Menariknya, ini adalah tepatnya apa yang Sang Buddha kritik. Di dalam salah satu analisis pengalaman sensoris yang paling penting, Sang

1 Bṛh. 1.4.1.

Buddha berargumen bahwa kecuali seseorang telah mengendalikan pengalaman sensoris, pengalaman sensoris dapat mengarah pada berbagai obsesi (*papañca*).[1] Dalam mengingatkan argumen filsuf tradisional India di atas yang menganut pandangan tentang roh (ātma), Sang Buddha mengatakan: "Seseorang harus sepenuhnya menghindari spekulasi: "Pemikir, karena saya ada," sebagai akar pandangan-pandangan yang terobsesi."[2]

Suatu pencarian yang mirip tentang realitas sejati mengarahkan para pemikir India untuk mempercayai *brahma*, sumber empat kelompok sosial dalam masyarakat. Seperti halnya roh atau *ātma*, empat kelompok sosial juga bersifat permanen dan kekal. Adalah memungkinkan untuk berasumsi bahwa adalah suatu analisis tata bahasa yang direpresentasikan oleh etimologi (*nirukti*) yang mengontribusikan pada pandangan semacam itu. Beberapa orang mungkin berargumen bahwa analisis etimologis hanya memberikan kontribusi pada roh (ātma). Mereka berasumsi bahwa pandangan tentang *brahma*, yang direpresentasikan oleh empat kelompok sosial dalam masyarakat, adalah hasil dari proses linguistik lainnya yang

1 M. 1.111-112.

2 Sn. 916, *mūlaṃ papañcasaṅkhāya manta asmīti sabbaṃ uparundhe*.

disebut tata bahasa (*vyākaraṇa*). Dengan kata lain, tata bahasa memungkinkan untuk menghubungkan setiap kelompok sosial dengan yang lain, sama seperti berbagai kata dalam sebuah kalimat yang dihubungkan satu dengan yang lain melalui tata bahasa. Akan tetapi, hal ini tampaknya bukanlah apa yang terjadi. Setiap kelompok sosial memiliki tanggung jawabnya sendiri untuk dilakukan dan tanggung jawab ini tidak ada kaitannya. Tanggung jawab tersebut berbeda. Dengan demikian, realitas mereka juga dicapai melalui sesuatu seperti analisis etimologis. Hal ini menjadi jelas dari kritik Sang Buddha tentang pandangan kelompok sosial, sebagai contohnya, brahmana adalah orang yang telah menghancurkan kejahatan (*bāhitapāpa*), kaum bangsawan (*kṣatriya*) adalah tuan tanah (*khettānaṃpati*) dan sebagainya.[1]

Penggunaan tata bahasa yang sesungguhnya mungkin dicontohkan dalam konsep karma dalam ajaran Jaina. Karma, menurut mereka, adalah sesuatu yang universal atau sesuatu yang umum, yang dicontohkan oleh tata bahasa (*vyākaraṇa*). Alasannya adalah bahkan karma, apa pun tingkatannya, apakah tingkat yang paling bawah atau yang paling tinggi, adalah sama. Dengan demikian, karma orang yang tidak berpendidikan atau orang yang tidak tercerahkan atau

1 D. 3.92-93.

karma orang yang tercerahkan adalah sama secara karakter. Pada orang biasa, karma, apakah yang dilakukan dengan niat atau tanpa niat, membuahkan akibat. Akan tetapi, pada orang yang tercerahkan, ada karma yang diusahakan untuk dilenyapkan. Pada akhirnya, karmanya berhenti sepenuhnya, tetapi dengan hal itu kehidupannya akan berakhir. Dengan demikian, sama seperti dalam tata bahasa yang menjadikan kata-kata dalam sebuah kalimat dihubungkan dengan cara yang berbeda, karma dihubungkan berdasarkan pada status individu. Dengan begitu, dalam tradisi-tradisi pra-agama Buddha, realitas mengikuti dua disiplin bahasa secara kaku, etimologi (*nirukti*) dan tata bahasa (*vyākaraṇa*).

Inilah mengapa penggunaan bahasa oleh Sang Buddha menjadi unik. Sebagai tambahan terhadap berbagai acuan yang tersebar di dalam berbagai *sutta* terhadap sifat bahasa, khususnya dalam *Atthaka-vagga* dalam *Sutta-nipāta*, ada satu *sutta* yang secara keseluruhan didedikasikan untuk hal itu. *Sutta* tersebut disebut "Khotbah tentang Analisis non-Konflik" (*Araṇavibhaṅga-sutta*).[1] Di tempat lain, saya telah memberikan sebuah terjemahan baru dan juga analisis detail tentang *sutta* tersebut.[2]

1 Ibid., 3.230-237.

2 *The Buddha and the Concept of Peace*, Ratmalana, Sri Lanka:

Sebelum menganalisis sifat bahasa, *sutta* tersebut berusaha untuk menjelaskan kondisi-kondisi yang menyebabkan konflik (*saraṇa*) dan non-konflik atau kedamaian (*araṇa*). Tempat utama yang selaras dengan konflik dan non-konflik terlihat jelas dari alasan Sang Buddha meninggalkan kehidupan rumah tangga, seperti yang telah digarisbawahi di atas. Tujuh tema dibahas dalam *sutta* ini. Ketujuh hal itu adalah:

1. Cara-cara kehidupan yang tidak bermoral
2. Kehidupan bermoral
3. Khotbah impersonal
4. Landasan epistemologis kehidupan bermoral
5. Khotbah yang tepat dan tidak tepat
6. Keefektifan khotbah
7. Pandangan terhadap bahasa

Yang pertama terdiri dari dua ekstrem, kenikmatan nafsu indriawi (*kāmasukhāllikanuyoga*) dan penyiksaan diri (*attakilamathānuyoga*), keduanya dicela oleh Sang Buddha dalam khotbah pertama-Nya kepada dunia yang disebut "Dikatakan oleh Sang Tathagata" (*Tathagatena vutta*).[1] Khotbah tersebut secara populer dikenal sebagai "Khotbah tentang Pemutaran Roda Nilai-nilai Moral"

Vishva Lekha Publication, 1999, hal 161-185.

1 S. 420f.

(*Dhammacakkappavattana-sutta*). Yang kedua berhubungan dengan kehidupan bermoral yang positif, juga ditekankan dalam *sutta* di atas. Filsafat moral Sang Buddha, dalam arti negatif dan positifnya, telah dibahas dalam Bab 7 di atas dan tidak perlu diulang lagi di sini.

Yang ketiga adalah apa yang dapat disebut sebagai khotbah impersonal. Hal itu dikatakan dalam pernyataan yang enigmatis. Dikatakan: "Seseorang harus tahu persetujuan dan seseorang harus tahu yang bukan persetujuan; setelah mengetahui persetujuan dan mengetahui yang bukan persetujuan, seseorang seharusnya tidak setuju dan juga tidak tidak menyetujui—seseorang seharusnya sekadar mengajarkan hukum moral." Khotbah ini dikatakan impersonal karena acuannya bukan pada orang tetapi pada jalan kehidupan. Analisis detail yang selanjutnya membuatnya sangat jelas bahwa hal itu membuat perbedaan antara persetujuan dan bukan persetujuan, di satu sisi, dan mengajarkan hukum moral, di sisi lain. Hal itu berdasarkan pada pengakuan tentang suatu perbedaan antara manusia dan perbuatannya. Ketika bukan persetujuan dan persetujuan diekspresikan, hal itu masing-masing harus berhubungan dengan cara yang salah atau benar (*micchāpaṭipadā, sammāpaṭipadā*), bukan pada orang yang telah terjerumus pada jalan yang salah

atau benar (*micchāpaṭipanna, sammāpaṭipanna*). Hal ini tidak berarti bahwa perbuatan seharusnya dipisahkan sepenuhnya dari orang yang melakukan perbuatan tersebut. Hal itu hanya berarti bahwa suatu perbuatan atau serangkaian perbuatan seharusnya tidak dipergunakan secara khusus untuk menentukan seluruh watak seseorang. Seperti yang telah ditunjukkan sebelumnya, ajaran Sang Buddha tentang karma, tidak memberikan ruang atas evaluasi diri seseorang seperti itu. Perumpamaan tentang garam (*loṇa*), dibahas dalam Bab 7, mengilustrasikan hal ini dengan baik. Suatu atau serangkaian perbuatan jahat yang dilakukan seseorang tidak sepenuhnya menyapu bersih kebaikan yang telah dilakukan di masa lampau atau mengeliminasi kemungkinan suatu perubahan pikiran di masa yang akan datang. Sang Buddha tidak menganut pada pandangan bahwa manusia secara alami atau inheren baik atau buruk. Tidak ada orang yang seterusnya dicela atau diselamatkan secara otomatis. Hukum sebab musabab mengizinkan pengakuan atas tanggung jawab pada diri individu dan juga masyarakat dalam perkembangan kepribadian orang tersebut. Jika kita mengingat fakta ini ketika mencela suatu perbuatan seseorang daripada orangnya, lalu perbaikan, bukan dendam, akan menjadi motivasi atau hukuman apa pun yang akan diberikan terhadap

perbuatan semacam itu. Secara singkat, pandangan Sang Buddha terhadap kedamaian membutuhkan eradikasi kejahatan tetapi bukan eliminasi manusia. Tidak hanya hukuman mati, tetapi bahkan hukuman fisik dalam bentuk apa pun seperti memotong anggota tubuh atau mencambuk dicela oleh Sang Buddha saat konsep seorang Raja Universal-Nya diharapkan untuk meninggalkan "pentungan dan pedang" (*daṇḍa, sattha*). Boikot dan pengusiran adalah hukuman yang paling berat dalam hukum yang Beliau anut.[1]

Pendekatan yang dianut Sang Buddha memungkinkan Beliau untuk membuat perbedaan antara kemarahan (*kopa*) dan kejengkelan (*ujjhana*) dan menjelaskan yang pertama diarahkan kepada orangnya dan yang kedua pada perilakunya. Seperti telah disebutkan sebelumnya (lihat Bab 7), bahkan para bhikkhu yang telah maju secara moral pada tingkat untuk mampu menjalani kehidupan dengan kepuasan (*appiccha*) dapat merasa jengkel saat ada kesalahan yang dilakukan oleh para bhikkhu yang tidak memiliki kemajuan moral seperti itu. Ketika kejengkelan diarahkan pada perbuatan orang tersebut, tanpa menimbulkan kemarahan atau kebencian terhadap orang tersebut, akan memungkinkan untuk memahami bagaimana segala sesuatu terjadi

1 A. 2.112-113.

(*yathābhūta*) dan menghindari berbagai konflik. Akan tetapi, *Dhammapada* memberikan peringatan bahwa ketika melihat perbuatan orang lain yang layak dicela jika seseorang selalu (*niccaṃ*) memiliki rasa kejengkelan, hal itu tidak akan memberikan kedamaian dan, karenanya, kedamaian internal. Dengan kata lain, sekadar merasa jengkel sepanjang waktu tidak akan membantu diri sendiri dan juga orang lain kecuali orang tersebut terlibat secara langsung dalam membantu orang lain untuk bisa terlepas dari perilaku yang tercela semacam itu.

Alasan lain mengapa Sang Buddha memfokuskan pada perilaku daripada orang atau kelompok orang adalah persetujuan pada orang tersebut dapat lebih sering menuju pada rasa senang dan pengembangan diri, sementara ketidaksetujuan pada seseorang dapat mengakibatkan depresi dan penyesalan. Hal ini sesungguhnya adalah kondisi-kondisi yang dapat menyebabkan konflik. Superioritas dan inferioritas kompleks, ketika dikombinasikan dengan tendensi untuk menganggap diri sendiri sebagai yang terbaik (*attukkaṃsana*) sementara mencela orang lain sebagai orang rendahan (*paravambhana*) adalah, menurut Sang Buddha, sebab-sebab konflik di antara umat manusia.[1]

Arti penting epistemologis tema yang keempat telah

1 M. 1.402.

dibahas secara detail.[1] Hal itu sangat relevan dengan apa yang kita bahas saat ini, yaitu, penggunaan bahasa secara tepat dalam penjelasan tentang karma. Pengaruh berbagai emosi manusia pada saat pengalaman sensoris orang biasa terjadi adalah satu faktor yang menggarisbawahi kondisionalitas karma, daripada sifat absolutnya.

Tema yang kelima dan keenam berhubungan secara langsung dengan penghindaran konflik (*araṇa*). Tetapi keduanya memenuhi syarat bahasa karma yang perlu diadopsi, dan seperti dalam kasus tema keempat, keduanya memiliki fleksibilitas bahasa.

Akhirnya kita sampai pada aspek khotbah yang paling penting, yaitu pandangan Sang Buddha terhadap bahasa. Hal itu mengarahkan Beliau pada masalah yang paling penting dan juga yang paling kompleks yang berkaitan dengan konflik manusia, yaitu sarana komunikasi atau bahasa.[2] Kita telah mengacu pada pandangan Sang Buddha terhadap bahasa. Tampaknya hubungan antara pengalaman dan pandangan lebih mudah dijelaskan daripada hubungan antara pengalaman dan pandangan di satu sisi dan bahasa di sisi lain. Penentuan satu pandangan dalam kaitannya dengan pengalaman menimbulkan

1 *The Buddha dan the Concept of Peace*, hal. 177-179.

2 *The Buddha dan the Philosophy of Language*, Ratmalana, Sri Lanka: Vishva Lekha Publication, 1999.

berbagai masalah dan mengarah pada berbagai konflik yang secara relatif umumnya berkaitan dengan apa yang dianggap sebagai pengalaman dan bukan pengalaman. Dengan demikian, seseorang mungkin melihat pandangan tentang fisik seperti 'air' dan menganggapnya sebagai realitas sedangkan setiap bentuk pandangan lainnya akan menjadi tanpa dasar pengalaman. Spekulasi-spekulasi Aghamarṣana di India dan Thale di Yunani dapat digolongkan dalam kategori ini. Mereka yang berkeinginan untuk mengakomodasi pandangan tentang mental akan bersikukuh pada sifat anomali mental dan sifat nomologis fisik. Aristoteles dan juga beberapa filsuf modern seperti Donald Davidson dapat digolongkan dalam kategori ini. Mereka yang mengakui realitas baik fisik maupun mental, melihat keduanya sebagai substansi yang berbeda tetap paralel satu sama lain adalah para dualis seperti para filsuf *Sāṅkhya* dari India dan Rene Descartes dalam filsafat Barat modern. Ada pula yang lain yang menekankan pentingnya mental, menganggap fisik sebagai produksi batin. Para idealis dari setiap tradisi termasuk dalam kelompok ini. Reduksionisme seperti itu sering mengarah pada suatu variasi pandangan tentang sifat realitas, karenanya karma juga demikian.

Masalah-masalah menjadi jauh lebih kompleks ketika perbedaan pandangan ini dirangkai dalam

bentuk bahasa khotbah. Dengan demikian, sebagai tambahan masalah-masalah yang berkaitan dengan berbagai pandangan individu, kita harus berurusan dengan seluruh sistem berbagai pandangan. Sebagai akibatnya, arti pandangan apa pun ditentukan, tidak hanya oleh sikap yang menentukan setiap pandangan secara individual, tetapi juga dalam kaitannya dengan objek berbagai pandangan yang menyebabkan pandangan individual muncul. Dengan demikian, akan ada konflik dalam kaitannya dengan cara yang dipergunakan untuk menentukan setiap pandangan dan juga cara yang membuat objek tersebut dipahami. Dalam artikelnya yang berjudul "*Understanding a Primitive Society*" (Memahami Masyarakat Primitif) Peter Winch telah menggarisbawahi kesalahpahaman (dan akibat konflik) yang dapat muncul dalam mengevaluasi satu objek berbagai pandangan dari pandangan atau kriteria yang dipakai dalam objek lain semacam itu.[1]

Bukan tanpa kepentingan bahwa dalam *sutta* ini, dari berbagai istilah yang Beliau pergunakan untuk mengacu bahasa, Sang Buddha memilih dua istilah *nirutti* dan *sāmañña* untuk mengacu bahasa.[2] *Nirutti*, seperti dijelaskan sebelumnya, adalah

---

1 Peter Winch, *Ethics and Action*, London: Routledge & Kegan Paul, 1972, hal. 8-49.

2 M. 3.234.

etimologi. *Sāmañña* (Sk. *Sāmānya*), berarti 'umum' dipergunakan oleh para ahli logika sebagai suatu istilah teknis untuk mengacu 'universal'. Dengan menggunakan dua istilah ini untuk mengacu bahasa secara umum, dan bukan berbagai disiplin khusus yang ditunjukkan oleh etimologi dan tata bahasa, Sang Buddha sesungguhnya mengkritisi tradisi Brahmana karena Beliau berpikir bahwa usaha apa pun untuk mensistematisasi bahasa adalah jalan yang tak terelakkan menuju konflik. Bagi Sang Buddha, etimologi dan tata bahasa dapat dijadikan sebagai sarana yang bermanfaat dalam memberikan arti dan koheren pada suatu bahasa, tetapi keduanya bukan suatu disiplin yang akan menguak kebenaran-kebenaran sejati yang dicari oleh para filsuf.

Fungsi bahasa yang paling penting adalah komunikasi, bentuk bahasa yang paling bervariasi membuat manusia sebagai spesies yang unik. Sang Buddha enggan untuk membiarkan alat yang paling berharga ini dipergunakan untuk penghancuran diri, yaitu menciptakan konflik di antara umat manusia. Seperti telah dijelaskan di tempat lain,[1] Beliau adalah seorang pragmatis yang tidak mencari solusi-solusi universal. Dengan begitu, Beliau tidak menyarankan suatu bahasa yang universal. Menyadari bahwa bahasa suatu komunitas di tempat

1 Kalupahana, *Ethics in Early Buddhism*, hal. 56-57.

seseorang lahir adalah warisan pertama dan yang paling berharga, dan dengan demikian, seseorang berkaitan dengan bahasa tersebut secara emosional, Sang Buddha mencela siapa pun yang mengambil suatu bahasa dan mengklaim "Hanya ini saja yang benar; yang lainnya salah." Beliau sendiri cukup akrab dengan berbagai bahasa yang membuat-Nya mudah untuk berkomunikasi dengan orang, sebab Beliau mengembara dari satu bagian negara yang begitu luas ini ke bagian lainnya. Dengan demikian, Beliau mampu mengutip tujuh variasi bahasa daerah untuk satu objek, yaitu "mangkuk". Ketujuh bahasa daerah itu adalah *pāti, patta, sarāva, dhāropa, poṇa, dan pisīla*. Seorang esensialis adalah orang yang akan memiliki satu istilah untuk mengacu pada satu objek dan akan siap untuk terus menambahkan adjektif untuk menjelaskan istilah tersebut jika objek tersebut kebetulan agak berbeda dengan objek yang diacu oleh kata aslinya. Situasinya sama dengan Bahasa Inggris yang memiliki dua kata monyet (*monkey*) dank kera (*ape*) saat bahasa Jerman dan Perancis masing-masing hanya memiliki satu kata *affe* dan *singe*. Jika orang Jerman atau Perancis bercakap-cakap dengan orang Inggris, agar bisa menunjukkan perbedaan di antara keduanya dia akan menggunakan adjektif seperti besar atau kecil. Nasihat Sang Buddha adalah bahwa seseorang harus

mempertimbangkan berbagai penggunaan yang berbeda objek yang dideskripsikan sebab objek yang sama dapat dipergunakan untuk tujuan yang berbeda. Pada zaman-Nya, sebuah mangkuk dipergunakan untuk mengumpulkan makanan, sebagai alat untuk makan, sebagai mangkuk untuk minum, dan kadang-kadang sebagai gayung saat sedang mandi di sungai. Mungkin saja mangkuk tersebut memiliki berbagai ukuran dan bentuk yang berbeda. Namun, tidak ada arti sejati atau pentingnya istilah mangkuk. Sebaliknya, tidak berarti bahwa istilah "mangkuk" tidak mengekspresikan realitas atas apa yang dialami sebagai mangkuk. Nasihat Sang Buddha kepada murid-murid-Nya adalah "seseorang seharusnya tidak menggenggam (*nābhiniveseyya*) suatu bahasa (bahasa sebagai 'etimologi suatu negara,' *janapada-nirutti*) juga tidak menggunakan secara berlebihan (*atisāra*) suatu bahasa (bahasa sebagai 'umum,' *sāmañña*)." Penggunaan dua istilah oleh Sang Buddha 'menggenggam' (*abhiniveseyya*) dan 'menggunakan secara berlebihan' (*atisāra*) diwarnai dengan sarkasme. Sebagai seorang linguis, Beliau tidak mungkin tidak menyadari bahwa istilah *atisāra* adalah istilah medis di India yang mengacu pada "diare", sedangkan *abhinivesa* dapat berarti "sembelit". Kedua istilah ini, karenanya masing-masing mengacu pada "konseptual sembelit" dan

“konseptual diare”, yang menyiratkan pandangan kaum esensialis dan transendentalis. Pandangan ini dengan jelas ditunjukkan dengan penggunaan istilah oleh Sang Buddha untuk mengacu pandangan tentang karma.

Apa yang lebih sulit adalah membagi suatu bahasa yang lebih layak untuk pandangan tentang kelahiran kembali atau tumimbal lahir. Hal ini adalah karena pandangan *Upaniṣad* tentang roh (ātma) yang telah mendominasi, yang dianggap bersifat permanen dan abadi dan yang dianggap berkaitan dengan ketidakkekalan dan perubahan personalitas manusia. Jaina menggarisbawahi pentingnya karma, tetapi mengakui suatu aspek permanen segala sesuatu selain ketidakkekalan manusia. Ketika mereka berargumen bahwa segala sesuatu adalah “sebagian dibatasi dan sebagian tak dibatasi” (*niyayāniyayaṃ*),[1] mereka memberikan kontribusi pada pandangan tentang suatu roh yang kekal, yang dapat disetarakan dengan yang ada dalam *Upaniṣad*. *Ājivika*, Makkhali Gosāla percaya pada kelanjutan kehidupan manusia, tetapi seperti telah disebutkan, adalah karena kondisi-kondisi alami. Proses alami ini berlanjut hingga

1 *Sūtrakṛtāṅga* (*Sūyagaḍaṃ*), ed. A. S. Suri and C. Ganindra, 2 vols., Bhavanagara, Bombay: Vijayadeva Sura, 1950-1953; 1.1.2.4; tr. H. Jacobi, *Jaina Sutras, Sacred Books of the East, 45*, Oxford: The Claredon Press 1895. Lihat pula Kalupahana, *Causality. The Central Philosophy of Buddhism*, hal. 45ff.

seseorang terbebaskan melalui tanpa usaha pada dirinya. Hal ini dikenal dengan sebutan kesucian melalui pengembaraan dalam proses kehidupan (*saṃsāra-visuddhi*).[1] Selain itu, seperti telah disebutkan sebelumnya, kaum materialis, dengan pengecualian Makkhali Gosāla, tidak hanya menolak nilai-nilai moral, tetapi juga menolak kemungkinan kelanjutan manusia setelah kematian.

Alasan-alasan Sang Buddha untuk menerima berbagai fenomena atau tumimbal lahir atau kelahiran kembali makhluk hidup telah dianalisis secara detail. Sebagai tambahan atas argumen-argumen rasional untuk menjustifikasi suatu kehidupan bermoral, seperti dalam kasus "imbalan", beberapa alasan epistemologis yang paling penting telah dikelompokkan menjadi dua. Keduanya adalah kemampuan yang diakui oleh Sang Buddha untuk mengembangkan retrokognisi (*pubbenivāsānussati*) dan mata deva atau pengetahuan tentang kematian dan tumimbal lahir manusia lainnya (*dibbacakkhu, sattānaṃ catupapātañāṇa*). Di antara keduanya, yang dapat dikembangkan dengan keyakinan yang maksimum adalah retrokognisi, karena hal itu berkaitan dengan ingatan tentang kehidupan-kehidupannya sendiri di masa lampau. Adalah kesadaran (*viññāṇa*) yang berfungsi setelah

1 M. 1.81.

munculnya ingatan (*satānusārī*) adalah landasan untuk pengetahuan ini.

Sang Buddha dengan susah payah menjelaskan masalah kesadaran (*viññāṇa*) dalam konteks hukum sebab musabab (*paṭiccasamuppāda*). Ini adalah hukum yang kita bahasa dalam Bab 4 di atas. Tetapi, salah satu pandangan yang paling buruk yang muncul pada zaman Sang Buddha sendiri berkaitan dengan sifat kesadaran. Hal ini dikenal dengan pandangan Sāti dan dijelaskan secara detail dalam "Khotbah Agung tentang Penghancuran Nafsu Keinginan secara Total" (*Mahātaṇhāsaṅkhaya-sutta*).[1]

Sāti adalah anak seorang nelayan (*kevaṭṭaputta*) yang telah bergabung dengan komunitas para bhikkhu. Karena beberapa alasan atau yang lainnya, dia memegang pandangan bahwa, sejauh yang dia tahu ajaran Sang Buddha, "sesungguhnya kesadaran inilah yang terus mengembara atau bertumimbal lahir, bukan yang lainnya," (*idameva viññāṇaṃ sandhāvati saṃsārati, anaññaṃ*). Para bhikkhu berusaha untuk menasihati Sāti untuk tidak memegang kepercayaan semacam itu. Mereka berargumen bahwa Sang Buddha, dalam berbagai cara, telah menjelaskan bahwa kesadaran muncul karena ketergantungan (*paṭiccasamuppannaṃ*) dan tanpa adanya berbagai kondisi tidak mungkin kesadaran muncul (*annatra*

1 Ibid., 1.256-271.

paccayā n'atthi viññāṇassa sambhavo). Namun, Sāti tetap memegang pandangannya dengan penuh antusias. Para bhikkhu melaporkan masalah ini kepada Sang Buddha.

Mengikuti pendekatan analitis-Nya seperti biasanya Sang Buddha ingin mengklarifikasi apa yang Sāti maksudkan dengan kesadaran. Respons Sāti mencerminkan pandangan tentang roh (ātma) dalam *Upaniṣad*. Menurut Sāti, "Kesadaran adalah yang berbicara, yang mengalami di sini dan di sana buah dari karma, baik dan buruk." Ini tidak lain adalah agen metafisis yang ditolak oleh Sang Buddha.

Sang Buddha memulai penjelasan-Nya dengan pembahasan tentang berbagai bentuk kesadaran yang muncul tergantung pada berbagai kondisi. Dengan demikian, kesadaran yang muncul tergantung pada kesadaran visual (*cakkhu*) disebut sebagai kesadaran visual (*cakkhu-viññāṇa*).[1] Demikian pula dengan kesadaran telinga (*sota*), hidung (*ghāna*), lidah (*jivha*), tubuh (*kāya*) dan pikiran (*mano*) yang muncul tergantung pada telinga (*sota*), hidung (*ghāna*), lidah (*jivhā*), badan (*kāya*) dan pikiran (*mano*) yang merupakan bentuk-bentuk kesadaran indra tersebut. Hal ini dijelaskan dengan bantuan serangkaian perumpamaan yang berhubungan dengan berbagai bentuk api yang tergantung pada berbagai bentuk

1 Ibid., 1.259.

bahan bakar yang dipergunakan.[1]

Setelah menjelaskan berbagai bentuk kesadaran yang muncul tergantung pada berbagai organ indra, Sang Buddha melanjutkan untuk menjelaskan hubungan antara kesadaran dan kelahiran kembali. Beliau memulai dengan sebuah acuan pada empat nutrisi (āhāra) untuk kelangsungan kehidupan manusia yang telah terlahir (*bhūtānaṃ vā sattānam ṭhitiyā*) dan yang menyokong mereka yang mencari kelahiran kembali (*sambhavesīnaṃ anuggahāya*).[2] Seperti telah disebutkan dalam Bab 7, yang pertama adalah makanan kasar yang membantu ketahanan badan jasmani. Yang kedua adalah sumber pengalaman, yaitu kontak dengan dunia. Yang ketiga adalah sumber kesadaran aktivitas mental, dan yang keempat adalah landasan untuk kesadaran dan koordinasi kehidupan manusia yaitu kesadaran. Hal ini lalu diikuti dengan sebuah penjelasan tentang kausalitas yang berkenaan dengan empat nutrisi, yang karenanya, tidak memberikan ruang pada suatu kesalahpahaman tentang kesadaran sebagai entitas yang kekal dan tidak berubah, seperti yang telah diasumsikan oleh Sāti. Kausalitas empat nutrisi membuat Sang Buddha kembali kepada dua belas faktor, yang telah Beliau perkenalkan sebagai salah

1 Ibid.

2 Ibid., 1.261.

satu sarana yang paling penting dalam menjelaskan personalitas manusia yang selalu berubah dan tidak kekal. Faktor-faktor ini telah dijabarkan secara detail dalam Bab 7.

Menarik untuk dicatat bahwa sebelum mengakhiri khotbah-Nya, Sang Buddha menasihatkan kepada para murid-Nya: "O para bhikkhu, kalian harus mengatakan demikian. Saya juga akan mengatakan demikian."[1] Apa yang Beliau harapkan murid-murid-Nya katakan dan apa yang Beliau sendiri akan katakan adalah formulasi umum tentang formula sebab musabab yang telah diacu sebelumnya (lihat Bab 3), yaitu, "Ketika ini ada, ini ada; ketika ini muncul, ini muncul. Ketika ini tidak ada, ini tidak ada; dengan berhentinya ini, ini berhenti." Hal ini berarti bahwa karma dan kelahiran kembali adalah yang paling tepat dideskripsikan oleh penggunaan bahasa hukum sebab musabab (*paṭiccasamuppāda*).

---

1 Ibid., 1.264.

Bab XI: Karma, Kelahiran Kembali dan Kebebasan (*Nibbāna*)

Meskipun karma dan kelahiran kembali merupakan bagian dari filsafat tradisional India sebelum Sang Buddha, kedua hal tersebut bukan isi yang sangat penting filsafat tradisional India. Hal ini adalah karena keduanya dilupakan bersamaan dengan perealisasian roh (ātma) yang kekal dan abadi dalam diri individu dan yang kemudian dicerap ke dalam realitas sosial (*brahma*), suatu proses yang menjadikan karma dan kelahiran kembali menjadi tak berarti dan sia-sia.

Seperti telah dibahas sebelumnya, keduanya juga merupakan bagian yang tak terpisahkan dalam teori kehidupan manusia agama Jaina. Jaina percaya bahwa karma, sebagai unsur material, mengalir masuk dan menutupi roh manusia yang menyebabkan roh menjadi terbelenggu. Akumulasi tersebut terjadi apakah perbuatan dilakukan dengan didasari niat atau tanpa niat. Dengan demikian, untuk menghindarkan mereka dari mengakumulasikan dalam cara itu, Jaina mengajarkan karma tanpa tindakan (*non-doing*). Tanpa tindakan secara harfiah berarti tanpa perbuatan (*inaction, akiriya*) yang, berarti menjadikan manusia menjadi diam [tanpa tindakan]. Hal itu adalah bentuk

penyiksaan diri yang sangat serius. Hal ini tampaknya akan menjustifikasi kepercayaan tradisional bahwa Mahāvira sesungguhnya melakukan bunuh diri dengan cara mengabaikan fungsi-fungsi normal yang dibutuhkan untuk mempertahankan tubuh manusia. Dengan demikian, tujuan yang sesungguhnya teori Jaina tentang kehidupan bermoral adalah mengakhiri kehidupan. Sang Buddha menentang sepenuhnya perilaku semacam itu. Menurut khotbah pertama Sang Buddha, bahkan penyiksaan diri, terlebih lagi bunuh diri, adalah cara kehidupan yang ekstrem, menyakitkan (*dukkha*), tidak layak (*anariya*) dan tidak bermanfaat (*anatthasaṃhita*).

Sekarang sudah selayaknya untuk mendedikasikan beberapa saat untuk menganalisis pertanyaan bagaimana pandangan Sang Buddha tentang karma dan kelahiran kembali dapat disatukan dengan pandangan-Nya tentang kebebasan atau *nibbāna*. Sejak awal formulasinya dalam khotbah pertama-Nya yang Beliau sampaikan kepada dunia, pandangan Sang Buddha tentang kebebasan (*nibbāna*) telah menjadi subjek karya yang tak terhitung jumlahnya baik oleh para cendekiawan kuno maupun modern. Ada berbagai kontroversi tentang sifat kebebasan ini bahkan di zaman Sang Buddha. Usaha untuk menggambarkan keadaan kebebasan sebagai sesuatu yang absolut non-dualisme yang setara dengan apa

yang terdapat dalam *Upaniṣad* terus berlanjut baik di antara para cendekiawan Buddhis maupun non-Buddhis selama hampir 2500 tahun. Interpretasi-interpretasi tradisi Buddhis baik *Theravāda* maupun *Mahāyāna*, seperti telah ditunjukkan di tempat lain,[1] sama sekali tidak terdapat dalam pandangan agama Buddha pra-sektarian.

Tidak ada masalah untuk menggabungkan karma dengan pandangan Sang Buddha tentang pandangan kebebasan atau *nibbāna*. Satu-satunya yang kita butuhkan untuk diingat adalah perbedaan antara teori Jaina dan agama Buddha pra-sektarian. Pandangan Jaina menekankan aspek fisik karma. Sebaliknya, agama Buddha pra-sektarian, bersikukuh pada sumber psikologis karma. Karena itu, daripada menghindari setiap bentuk karma, apakah fisik, verbal atau mental, agama Buddha prasektarian menggarisbawahi perlunya mencegah gelombang keserakahan (*lobha*) atau nafsu keinginan (*taṇhā*), kebencian (*dosa*) dan kebodohan (*moha*) saat melakukan bentuk karma apa pun. Dengan demikian, karma orang yang tercerahkan dimotivasi oleh ketiadaan keserakahan atau nafsu keinginan, kebencian dan kebodohan, dan hadirnya bentuk kebaikan yang lebih positif, yaitu pelepasan (*nekkhamma*), kasih sayang (*karuṇā*) dan kebijaksanaan (*paññā*).

1 HPB, hal. 237-239.

Dalam suatu pembahasan tentang pandangan kebebasan dalam agama Buddha pra-sektarian, karma dipertimbangkan sebagai bagian dari teori bentuk-bentuk pikiran (*saṅkhāra*). Bagaimana karma terhubungkan dengan bentuk-bentuk pikiran telah dibahas secara detail.[1] Agama Buddha pra-sektarian merekomendasikan untuk mengambil dua pandangan berbeda terhadap bentuk-bentuk pikiran. Yang pertama adalah ketenangannya (*samatha, upasama*) yang merepresentasikan respons orang yang telah tercerahkan. Daripada membiarkan bentuk-bentuk pikiran tumbuh menjadi bagian yang sangat mengerikan, yang berarti pengembangan keserakahan, kebencian dan kebodohan, dianjurkan untuk menenangkannya. Dipercaya bahwa seseorang yang telah mencapai ketenangan dalam bentuk-bentuk pikiran dapat terus hidup di dunia tanpa berkonflik, dan dalam keadaan damai dan bahagia. Yang kedua adalah pemberhentiaannya secara total tanpa ada sisa (*asesavirāga-nirodha*), yang berarti tidak membiarkan kesadaran (*viññāṇa*) untuk dibentuk lagi di dalam kehidupan yang akan datang (*appatiṭṭhita viññāṇa*). Perlu diingat bahwa adalah bentuk-bentuk pikiran yang menentukan sifat kesadaran (*saṅkhārapaccaya viññāṇa*). Hal ini berarti bahwa bentuk-bentuk pikiran orang yang tercerahkan dan terbebaskan telah sepenuhnya

1 Lihat Bab 4.

dieliminasi pada saat kematian. Ini adalah hancurnya bentuk-bentuk pikiran (*saṅkhārakkhaya*), karenanya setara dengan hancurnya karma (*kammakkhaya*).

Akan tetapi, masalah yang lebih pelik berkaitan dengan kebebasan dan kelahiran kembali. Seperti yang telah saya sebutkan secara singkat, bahkan cendekiawan yang sangat kritis seperti K.N. Jayatilleke tampaknya telah menemui berbagai kesulitan dalam menjelaskan masalah ini.[1] Hal itu muncul dalam pernyataan dalam *Udāna* (lebih dikenal dengan sebutan *U80* sejak Rune Johansson[2]) dan yang telah dipergunakan oleh para cendekiawan Buddhis pada umumnya, termasuk Jayatilleke, untuk membuktikan keberadaan realitas transendental yang tak dapat dilukiskan dengan kata-kata dalam agama Buddha. Berikut ini, ada empat *sutta* yang ditempatkan secara berurutan, semuanya berkaitan dengan nirvana (*nibbāna-paṭisaññutta*).[3]

1

Ada, O para bhikkhu, sesuatu yang di dalamnya tanah, air, api dan udara tidak ada; tidak ada

1 Lihat Pengantar di atas.

2 Rune E. A. Johansson, *Psychology of Nirvana*, London, Geoge Allen & Unwin, 1969.

3 Ud. 80-81.

ruang tanpa batas atau kesadaran tanpa batas atau kekosongan atau persepsi-juga-bukan-bukan-persepsi; juga tidak ada dunia ini dan dunia lainnya atau pun keduanya, tidak ada bulan atau matahari; ini, saya katakan, adalah kebebasan dari kedatangan dan kepergian, dari durasi dan usia tua; tidak ada awal dan juga tidak ada pembentukan, tidak ada hasil atau sebab; sebenarnya ini adalah akhir penderitaan.

2

Non-substansialitas sungguh sulit dilihat. Kebenaran sesungguhnya tidak mudah dipahami. Nafsu keinginan dikuasai (secara harfiah berarti dipahami) oleh mereka yang mengetahui, dan bagi yang melihat, tidak ada sesuatu (yang dicengkeram).

3

O para bhikkhu, ada sesuatu yang tidak dilahirkan, tidak menjadi, tidak dibuat, tidak dikondisikan oleh bentuk-bentuk pikiran. Jika yang tidak dilahirkan, tidak menjadi, tidak dibuat, tidak dikondisikan oleh bentuk-bentuk pikiran tidak ada, tidak ada jalan keluar dari

kelahiran, manifestasi, pembentukan dan dikondisikan oleh bentuk-bentuk pikiran yang diketahui di sini. Tetapi, O para bhikkhu, karena ada sesuatu yang tidak dilahirkan, tidak menjadi, tidak dibuat, tidak dikondisikan oleh bentuk-bentuk pikiran, ada jalan keluar dari kelahiran, manifestasi, pembentukan dan dikondisikan oleh bentuk-bentuk pikiran yang diketahui.

4

Bagi dia yang melekat, ada kebimbangan; bagi dia yang tidak melekat tidak ada kebimbangan. Bila tidak ada kebimbangan, ada ketenangan; bila ada ketenangan, tidak ada rasa senang; bila tidak ada rasa senang, tidak ada kedatangan-dan-kepergian [yaitu, kelahiran dan kematian secara terus menerus]; ketika tidak ada kedatangan-dan-kepergian, tidak ada kelenyapan-dan-kemunculan; ketika tidak ada kelenyapan-dan-kemunculan, tidak ada sesuatu di sini atau pun di sana atau pun di antaranya; ini sesungguhnya adalah akhir penderitaan.

Interpretrasi seorang absolutis tentang empat *sutta* yang disebutkan di atas hanya mungkin bila *sutta*-

sutta tersebut dilihat sebagai acuan-acuan terhadap kehidupan orang yang terbebaskan setelah kematian. Bentuk interpretasi ini tak terhindarkan dalam konteks yang membuat bahkan cendekiawan kritis seperti Jayatilleke berasumsi tentang keberadaan secara nyata orang semacam itu. Meskipun adanya bukti-bukti sebaliknya, Jayatilleke membuat klaim yang sangat kuat tentang status orang suci yang telah meninggal. Dia mengatakan: "Interpretasi seorang Agnostik harus ditolak. Hal itu bukan karena ada sesuatu yang Sang Buddha tidak ketahui tetapi apa yang Beliau 'tahu' dalam arti ketransendentalan tidak dapat diekspresikan dalam kata-kata sebab berbagai keterbatasan konsep dan bahasa kita. *Nirvana*, karena itu, adalah suatu Realitas Transenden, yang sifat alaminya tidak dapat kita cerap dengan pikiran biasa kita karena berbagai keterbatasan diri. *Nirvana* adalah suatu kondisi kebebasan (*vimutti*), kekuatan (*vasī*), kesempurnaan (*pārisuddhi*), pengetahuan (*aññā*) dan kebahagiaan sempurna secara transenden."[1]

Klaim di atas mungkin tak akan pernah dibuat oleh Jayatilleke jika dia telah menyadari bahwa ada satu *sutta* yang sangat pendek dan sama pentingnya oleh Sang Buddha tentang pandangan terhadap 'segalanya' (*sabba*). Bahkan, Jayatilleke sangat terganggu ketika saya tunjukkan bahwa isi *sutta* ini akan memberikan

1 *The Message of the Buddha*, hal. 127.

bukti tambahan klaimnya tentang sifat empirisisme non-metafisis yang diajarkan Sang Buddha.[1] Saya telah mengutip *sutta* ini secara lengkap (lihat Bab 3).

Menariknya, versi bahasa *Klassik Mandarin* mengatakan bahwa seorang Brahmana bernama Sheng-wen mengunjungi Sang Buddha dan bertanya tentang pandangan terhadap 'segalanya'. Sheng-wen, tidak perlu diragukan, adalah Janussoni,[2] yang umumnya dikenal sebagai seorang yang tertarik untuk mengetahui validitas beberapa teori spekulatif yang ada saat itu. Suatu ketika, dia direpresentasikan sedang bertanya kepada Sang Buddha tentang dua ekstrem, yaitu teori eternalis bahwa 'segalanya ada' (*sabbaṃ atthi*) dan teori nihilis 'segalanya tidak ada' (*sabbaṃ n'tthi*).[3] Karena itu, lazimlah bahwa *sutta* ini, yang bertujuan untuk menganalisis dasar teori-teori spekulatif, dipresentasikan sebagai respons

1 Saya menemukan *sutta* tersebut baik di *Pali* (S. 4.15) dan bahasa Klasik Mandarin (Taisho Shinshu Daizokyo, ed. J. Takakusu dan K. Watanabe, Tokyo: Daizo Shuppan Company, 1924-1934, 2.91a-b). Jayatilleke menyarankan saya untuk menerbitkan sebuah artikel tentang *sutta* tersebut, yang mengindikasikan bahwa dia akan merevisi disertasinya di masa yang akan datang. Artikel tersebut diterbitkan dengan judul "Buddhist Tract on Empiricism," *Philosophy East and West 19* (1969), 65-67.

2 Akunuma Chizen, *Indo-Bukkyo Koyumeishi Jiten, Genshiki Hen* (Nagoya: Haijinkaku Shobo, 1930-1933), hal. 240b-241b.

3 S. 2.76-77.

Sang Buddha terhadap pertanyaan yang diajukan oleh seorang penanya seperti Jāṇussoni.

Kita telah membahas tentang teori pengetahuan dalam agama Buddha pra-sektarian. Pada kesempatan sebelumnya, saya juga telah menjelaskan kemungkinan hubungan bahkan bentuk-bentuk pengetahuan yang lebih tinggi dengan proses sensoris yang diacu di atas dalam *Sabba-sutta*.[1] Dengan demikian, pentingnya *sutta* di atas sebagai *locus classicus* dalam usaha apa pun untuk menunjukkan pendekatan empiris agama Buddha pra-sektarian seharusnya menjadi jelas. Dengan demikian, tidak perlu berasumsi bahwa orang yang telah terbebaskan ada setelah kematian dan statusnya di luar batas ekspresi linguistik.

Banyak kesalahpahaman tentang pandangan Sang Buddha tentang kebebasan atau *nibbāna* dapat dieliminasi jika kita menganalisisnya dalam konteks khotbah Sang Buddha tentang dua elemen kebebasan (*nibbānadhātu*) yang diacu dalam *Itivuttaka*.[2] Yang pertama dari kedua elemen ini dijelaskan sebagai berikut:

"Dalam hal ini, O para bhikkhu, seorang

1 Kalupahana, *Buddhist Philosophy. A Historical Analysis*, Honolulu: The University Press of Hawaii, 1976, hal. 23.

2 It. 38-39.

bhikkhu adalah orang yang layak yang telah menghancurkan berbagai kotoran batin, menjalani kehidupan [mulia], melakukan apa yang harus dilakukan, meletakkan beban, mencapai tujuan yang sesungguhnya, sepenuhnya menghancurkan rintangan untuk menjadi dan terbebaskan melalui pengetahuan komprehensif. Lima indranya masih ada, dan karena sifatnya yang non-destruktif, dia merasakan apa yang menyenangkan dan tidak menyenangkan, dan mengalami kebahagiaan dan penderitaan. Apa pun penghancuran nafsu, penghancuran kebencian dan penghancuran kebodohannya, ini, O para bhikkhu, disebut elemen kebebasan dengan sisa (*sopādisesa nibbānadhātu*)."

Elemen kebebasan yang kedua digambarkan agak lebih singkat sebagai berikut:

"Dalam hal ini, O para bhikkhu, seorang bhikkhu … terbebaskan melalui pengetahuan komprehensif. O para bhikkhu, dalam kasusnya, semua yang telah dirasakan yang dirasakan secara tidak berlebihan akan menjadi dingin di sini sekarang juga, dan ini, O para bhikkhu, disebut sebagai elemen kebebasan tanpa sisa (*anupādisesa nibbānadhātu*)."

Deskripsi di atas adalah sangat jelas dalam berbagai implikasinya. Yang pertama mendeskripsikan seseorang yang telah mencapai kebebasan dari tiga akar kejahatan, nafsu keinginan, kebencian dan kebodohan. Tetapi, dia tetap hidup dan kelima indranya tetap berfungsi. Hal ini tidak berarti bahwa organ mentalnya tidak bekerja. Lima organ sensoris adalah sumber bagi seseorang untuk menerima informasi tentang dunia yang menjadi tempat tinggalnya. Karena itu, dia memiliki kemampuan untuk merespons apa yang menyenangkan dan tidak menyenangkan, kebahagiaan dan penderitaan. Namun, responsnya berbeda dari mereka yang masih didominasi oleh nafsu indriawi, kebencian dan kebodohan.

Elemen yang kedua dari kebebasan tersebut adalah sekadar keadaan tentang apa yang telah dirasakan sebelumnya (*vedayita*) oleh orang yang terbebaskan sepenuhnya menjadi 'dingin' (*sītibhūta*). Istilah 'dingin' telah dipergunakan dalam dua arti yang berbeda. Kadang-kadang istilah tersebut dipergunakan untuk mengacu ketenangan yang dicapai oleh orang suci yang masih hidup. Dengan demikian, ketika seorang bhikkhu bertanya kepada Sang Buddha apakah Beliau tidur dengan lelap, Beliau menjawab: "Seorang brahmana yang telah bebas sepenuhnya tentu selalu tidur dengan lelap. Dia

yang tidak lagi melekat pada kesenangan indriawi adalah orang yang telah menjadi dingin tanpa sandaran."[1] Lebih lanjut, Beliau mengklaim: "Saya sesungguhnya adalah orang yang layak di dunia ini; saya adalah guru yang tiada bandingannya; saya mencapai pencerahan sendiri melalui kebijaksanaan; saya telah menjadi dingin dan terbebaskan."[2] Pada kesempatan lain, istilah tersebut dipergunakan untuk mengacu orang yang telah tercerahkan yang telah meninggal dunia. Dengan demikian, dalam deskripsi elemen kebebasan tanpa sisa, 'dingin' mengacu secara khusus pada apa yang telah dirasakan (*vedayita*). Tanpa apa yang telah dirasakan, tanpa berfungsinya perasaan, tidak ada pengalaman apa pun, karena kontak adalah kondisi penting untuk perasaan.[3] Lebih jauh, berakhirnya kelahiran kembali dengan jelas diungkapkan oleh orang yang telah mencapai pencerahan ketika, pada saat pencerahan dan kebebasan, mereka mengungkapkan: "Kelahiran telah dihentikan; kehidupan mulai telah dijalani; tidak ada lagi yang seperti ini di masa yang akan datang."[4] Apakah klaim ini serupa dengan pernyataan tentang anihilasi (*uccheda*) telah dibahas secara detail oleh Y.M. Sāriputta yang merespons seorang bhikkhu

1 Vin. 2.156.

2 Ibid., 1.8.

3 S. 2.17, dan sebagainya, *phassapaccāya vedanā*.

4 Vin. 1.35; D. 1.84, 177, 203; M. 2.39; Sn. hal. 16.

bernama Yamaka yang menganut pandangan seperti itu. Penjelasan Y.M. Sāriputta membuat masalah ini menjadi jelas bahwa hal ini akan berarti anihilasi jika ajaran agama Buddha mengizinkan suatu roh yang bersifat metafisis dalam bentuk seorang *buddha* atau *tathāgata*.[1] Dengan pemahaman tentang dua elemen kebebasan ini, kita akan mampu menganalisis berbagai implikasi empat *sutta* yang dihubungkan dengan kebebasan yang diacu di atas.

Sutta pertama menegasikan segala sesuatu yang diberikan kepada pengalaman manusia termasuk elemen-elemen mendasar yang terdiri dari dunia fisik, dunia kehidupan psikis, khususnya berbagai kontemplasi immaterial, kehidupan setelah kematian, dan juga berfungsinya berbagai fenomena. Hal ini dianggap sebagai kebebasan dari penderitaan. Jika kita memahami *sutta* di atas dalam konteks kebebasan, hal itu akan memungkinkan untuk mengatakan bahwa orang yang telah mencapai kebebasan adalah bebas dari nafsu indriawi, kebencian dan kebodohan. Karena itu, dia dapat terus bertahan *tanpa ternoda* (*anupalitta*) oleh setiap pengalaman yang dia dapatkan di dunia ini, sebuah pemikiran yang ditekankan dalam khotbah kepada brahmana Doṇa.[2] Ini dikatakan sebagai akhir penderitaan

1 Ibid., 3.109 ff.

2 A. 2.37-39.

baginya. Dengan kata lain, hal itu menggambarkan seseorang yang telah mencapai kebebasan dengan sisa (*sopadisesa*) dan melanjutkan kehidupannya di dunia ini. Akan tetapi, bagi orang yang telah mencapai kebebasan dengan cara mengeliminasi semua kondisi yang mengarah pada kelahiran kembali, karenanya tidak terlahir lagi di alam mana pun, tak ada pengalaman apa pun yang disebutkan di atas akan ada. Ini adalah apa yang terjadi pada orang yang telah mencapai elemen kebebasan tanpa sisa (*anupadisesa*). Tanpa berasumsi bahwa seseorang dalam bentuk tertentu ada dalam kondisi tersebut, hal ini dapat diacu sederhananya sebagai akhir penderitaan.

Sutta yang kedua dihubungkan dengan kebebasan yang dikutip di atas berkaitan dengan status orang yang telah mencapai elemen kebebasan dengan masih ada sisa (*upadisesa*). Dengan demikian, setelah menyatakan kesulitan dalam memahami non-substansialitas dan kebenaran, *sutta* tersebut melanjutkan untuk mengatakan tentang orang yang telah menguasai nafsu keinginan melalui pengetahuan dan yang tidak melekat pada apa pun yang dilihat. Dengan demikian, itu adalah sebuah deskripsi tentang orang yang telah bebas dan terus menjalani kehidupan.

Sutta yang ketiga adalah salah satu yang paling sering dikutip untuk menjustifikasi suatu bentuk absolutisme dalam agama Buddha pra-sektarian. Hal ini adalah karena *sutta* ini paling mudah menerima interpretasi semacam itu. Agama Buddha pra-sektarian mengakui bahwa apa pun yang ada di dunia ini masih mengalami kelahiran (*jāti*), manisfestasi (*bhava*), pembentukan (*karma*), bentuk-bentuk pikiran yang terkondisi (*saṅkhāra*) dan hukum sebab musabab (*paṭiccasamuppāda*). Namun, hanya kata dalam bentuk *past participle* yang mendeskripsikan empat aktivitas yang dipergunakan, dalam bentuk negatifnya, untuk mengacu pada sifat kebebasan. Hal ini akan berarti bahwa kebebasan yang dicapai oleh orang yang masih hidup harus mengakomodasi pengendalian empat aktivitas yang pertama. Dengan demikian, penekanan dalam *sutta* tersebut adalah bahwa tanpa kemungkinan semacam itu tidak ada kebebasan bagi orang yang masih hidup. Hal ini akan menjelaskan elemen kebebasan dengan sisa (*sopādisesa*). Hal yang sama dapat dikatakan bagi orang yang terbebaskan yang telah meninggal. Elemen kebebasan tanpa sisa (*anupādisesa*) bukan suatu kemungkinan kecuali ada yang tidak dilahirkan (*ajāta*), tidak menjadi (*abhuta*), tidak terbuat (*akata*) dan secara bentuk-bentuk pikiran tidak terkondisi (*asaṅkhata*).

Apa yang telah diabaikan sepenuhnya oleh para panafsir absolutis agama Buddha pra-sektarian adalah tidak adanya referensi terhadap negasi aktivitas kelima, yaitu hukum sebab musabab sebagai bukan saling bergantungan (*appaṭiccasamuppanna*). Untuk menegasikan hukum sebab musabab akan mengabaikan seluruh penjelasan filosofis tentang dunia dan manusia. Dengan demikian, kehidupan orang yang terbebaskan dan yang masih hidup masih tak terlepas dari hukum sebab musabab (*paṭiccasamuppāda*). Orang seperti itu, sementara mampu hidup tanpa kondisi-kondisi yang mengarah pada penderitaan, masih harus terus bertahan dalam kondisi-kondisi yang mengizinkan orang tersebut untuk hidup tanpa menghancurkan diri sendiri. Ini adalah bagaimana *sutta* tersebut membantu untuk menjelaskan kehidupan orang yang telah mencapai elemen kebebasan dengan sisa (*sopādisesa*). Jika itu adalah yang terjadi, mengapa Sang Buddha tidak menyertakan yang bukan hukum sebab musabab (*appaṭiccasamuppāda*) ke dalam definisi kebebasan setelah kematian? Solusinya tidak sulit dicari. Tidak akan ada kebebasan kecuali adanya ketiadaan kondisi-kondisi yang biasanya mengarah pada kelahiran kembali. Ini adalah pengakuan aspek negatif hukum sebab musabab yang sering dijelaskan oleh bentuk kebalikan (*paṭiloma*) dua

belas faktor formula hukum sebab musabab,[1] dan yang dicerminkan dalam formula umum kausalitas (lihat Bab 4) sebagai “Ketika ini tidak ada, ini tidak akan menjadi; dengan berhentinya ini, ini berhenti (*imasmiṃ asati, idaṃ na hoti; imassa nirodhā, idaṃ nirujjhati*).

Sutta yang keempat mengombinasikan kedua elemen kebebasan, kebebasan dengan sisa (*sopādisesa*) dan kebebasan tanpa sisa (*anupādisesa*) dipresentasikan secara berurutan, satu muncul setelah yang lainnya. Dengan demikian, bagian pertama *sutta* tersebut menjelaskan perilaku orang yang terbebaskan terus menjalani kehidupan di dunia, tetapi tidak ternoda olehnya. Bagian kedua *sutta* tersebut membahas orang yang terbebaskan yang telah meninggal dunia. Karena bebas dari berbagai bentuk kehidupan dalam kehidupan yang akan datang, tidaklah mungkin untuk membicarakan sifat apa pun yang umumnya dihubungkan dengan orang yang masih hidup.

Dengan demikian, empat *sutta* tersebut, selain berbagai pembahasan terpisah dalam berbagai *sutta*, cukup untuk mendeskripsikan sifat kebebasan dalam agama Buddha prasektarian. Apa yang paling menarik adalah bahwa faktor-faktor yang dipergunakan untuk menjelaskan kehidupan bermoral seorang individu tersebut, yaitu karma dan kelahiran

1 S. 2.17f.

kembali, dijelaskan dengan cara yang berbeda ketika seseorang mencapai kebebasan. Yang pertama, dalam kasus orang yang telah mencapai kebebasan yang masih hidup, karma dimodifikasi sedemikian rupa sehingga yang buruk memberikan ruang bagi yang baik. Akan tetapi, kemungkinan akan kelahiran kembali telah dihancurkan sepenuhnya pada saat pencapaian pencerahan. Yang kedua, baik karma dan kelahiran kembali berakhir dengan berhentinya personalitas manusia, bersama dengan kesadaran (*saviññāṇake*) dan pikiran (*samanake*), pada saat kematian.

Bab XII: Kesimpulan

Diskusi di atas tentang masalah karma dan kelahiran kembali adalah berdasarkan terutama pada *sutta-sutta* paling awal yang disampaikan oleh Sang Buddha. Kita tidak menggunakan beberapa teks dalam kanon (*piṭaka*) sebab beberapa di antaranya sangat jelas merupakan karangan belakangan. Akan tetapi, kita telah mengambil beberapa kutipan dari *Khuddaka-nikāya*. Kutipan-kutipan tersebut berasal dari *Dhammapada, Udāna, Itivuttaka, Sutta-nipata, Theragāthā* dan *Therīgāthā*. Meskipun buku-buku tersebut dikelompokkan secara terpisah, pandangan-pandangan yang terdapat dalam buku-buku tersebut tidak berbeda dari *sutta-sutta* yang ada dalam empat *nikāya* yang pertama. Bahkan apa yang jelas-jelas karangan belakangan, yaitu *Dhammapada*, terdiri dari syair-syair yang diambil dari *sutta-sutta* awal. Seperti telah saya tunjukkan di tempat lain, syair-syair tersebut dikumpulkan menjadi satu untuk menyangkal ajaran yang terkandung dalam *Bhagavadgītā* yang menjadi sangat populer di antara berbagai tradisi di India.

Dari analisis di atas, akan tampak bahwa karma berkaitan dengan nilai-nilai moral secara langsung daripada kelahiran kembali. Karma adalah apa yang

membuat seseorang menjadi apa yang sesungguhnya. Kita telah mengacu para pemikir tradisional India yang menjelaskan karma sebagai aktivitas suatu agen, suatu agen yang permanen dan kekal, yang terus ada dalam diri individu dan yang disebut ātma. Implikasi tersembunyi pandangan ini adalah bahwa adalah agen, daripada karma, yang berperan dalam perilaku moral atau tidak bermoral individu tersebut. Karma tampak sekadar sebagai sebuah instrumen.

Pandangan Materialis yang menolak validitas dan juga sifat moral dan non-moral dapat dibandingkan dengan apa yang mendominasi tradisi filsafat Barat selama beberapa dekade sebagai emotivisme. Menurut para Materialis, sifat moral atau non-moral karma tidak lebih dari ekspresi emosional yang tak berarti oleh manusia. Hal ini tidak memiliki dampak apa pun pada realitas dunia yang terdiri dari elemen material murni.

Teori karma yang diajarkan oleh Jaina, seperti telah disebutkan, adalah yang paling ekstrem di dalam tradisi filsafat India. Teori tersebut sangat deterministik sehingga setiap pengalaman manusia, lampau, sekarang atau yang akan datang, sepenuhnya ditentukan oleh karma.

Kecuali dalam hal para Materialis, ajaran karma merepresentasikan penggunaan ekspresi linguistik

yang tidak tepat. Dalam berbagai refleksi tradisional India, perasaan diri sendiri dideskripsikan secara tidak tepat sebagai roh (ātma) yang permanen dan kekal. Karena itu, status dan fungsi karma juga dijelaskan dengan cara yang tidak tepat. Ini adalah bagaimana karma menjadi aktivitas sebuah agen, yang terakhir adalah entitas metafisis yang sangat ekstrem. Dengan demikian, kesalahan penggunaan bahasa bertanggung jawab atas deskripsi karma yang tidak tepat.

Seperti dalam kasus misinterpretasi filsuf India tentang perasaan diri sendiri, ada kesalahan dalam penggunaan istilah karma oleh Jaina. Bagi mereka, istilah karma adalah absolut, tidak ditambahi atau tidak mungkin adanya penambahan oleh istilah lain apa pun dalam bahasa ketika ada kebutuhan untuk mengekspresikan sifat realitas. Bahasa tambahan apa pun atau batasan arti istilah karma menjadi tidak valid.

Penggunaan bahasa oleh Sang Buddha telah dibahas secara detail (lihat Bab 10). Ada dua metafora yang muncul dalam *sutta-sutta* awal yang menggarisbawahi bentuk-bentuk kehidupan yang dibahas dalam bab selanjutnya. Yang pertama adalah metafora tentang arus, arus manifestasi (*bhavasota*) bagi seseorang yang terbelenggu, karenanya tak

terhindarkan dari penderitaan.[1]

Yang kedua adalah metafora bunga teratai (*puṇḍarīka*), yang merepresentasikan manusia yang telah mencapai kebebasan dari penderitaan.[2] Hal itu merupakan simbol orang yang telah mencapai kebebasan dan terus melanjutkan kehidupan dan personalitasnya tetap utuh (*sopādisesa*), dan juga orang yang meninggalkan personalitasnya pada saat kematian (*anupādisesa*). Kedua metafora saling berkaitan secara signifikan dan mengilustrasikan informasi yang dijabarkan dalam bab-bab selanjutnya.

Marilah kita mempertimbangkan metafora arus manifestasi (*bhavasota*). Dengan menelusuri proses sebuah arus dimulai dan berakhir, seseorang dapat mengatakan sebagai berikut. Pertama, arus tersebut dimulai dari hujan yang jatuh di dataran tinggi. Karena air secara lambat laun terkumpul dan jatuh ke bagian yang lebih rendah, air tersebut mengalir melalui jurang, jatuh dari satu batu ke batu yang lain dan membasahi semua bagian. Selanjutnya, air mengalir dengan tenang di dataran dengan kemiringan bertahap dan tanpa rintangan apa pun. Sejauh ini arus disokong oleh berbagai kondisi dan dipengaruhi oleh berbagai keadaan fisik lainnya.

1 S. 1.15; 4.128.

2 A. 2.38-39; Thag. 700-701.

Dengan demikian, beberapa sifat dasar arus adalah bahwa arus terus mengalir tanpa halangan, kecuali ada rintangan, yaitu ketidakkekalan dan perubahan yang terus terjadi, dan porak-poranda ketika jatuh dari tempat yang tinggi ke tempat yang lebih rendah.

Ini merepresentasikan sebuah simbol grafis tentang sifat dan proses kehidupan manusia. Dalam hal ini, kita memiliki acuan tentang awal mula hujan dan dapat dibandingkan dengan baik dengan awal mula kehidupan manusia pada saat kelahiran. Akan tetapi, jika kita mempertanyakan seperti apakah kondisi yang menciptakan hujan, jawaban yang tak terelakkan adalah karena penguapan air dan formasi awan yang merupakan sumber hujan. Sama halnya, jika pertanyaan diajukan seperti bagaimana kelahiran manusia dikondisikan, jawaban yang tak terelakkan adalah arus kesadaran (*viññāṇa-sota*), yang terbentuk di dunia ini dan dunia lainnya, dan yang terus tak memiliki jeda di kedua sisi (*ubhayato abbhocchinnaṃ*).[1] Dalam hal ini, seseorang tidak dapat mengatakan apakah arus fisik atau arus manifestasi memiliki awal yang absolut. Awal yang absolut segala sesuatu, apakah hal tersebut berkaitan dengan dunia atau apakah berkaitan dengan kehidupan di dalamnya, umumnya dideskripsikan sebagai sesuatu yang tidak dapat dipikirkan

1 D. 3.105.

(*anamatagga*).[1] Jika sesuatu tidak dapat dipikirkan, bagaimana mungkin bisa diketahui?

Sama halnya saat air terkumpul dan mengalir ke tempat yang lebih rendah, jatuh ke karang terjal dan jurang, jatuh dari satu batu ke batu lainnya, yang membasahi semua, demikian juga kehidupan manusia. Dengan menemui berbagai situasi baru, dan tanpa pengetahuan yang cukup untuk menghadapi situasi semacam itu, manusia tak terhindarkan dari berbagai ketidaknyamanan dan penderitaan. Bantuan yang diterima dari para sesepuh dan anggota masyarakat lainnya mungkin dapat membantu untuk mengatasi sementara ketidaknyamanan dan penderitaan tersebut. Tetapi, arus yang diciptakan oleh nafsu keinginan, nafsu indriawi, keserakahan dan sebagainya, walaupun memungkinkan seseorang untuk menikmati kepuasan sesaat, pada akhirnya akan menghasilkan ketidakpuasan. Redamnya tendensi-tendensi yang tidak baik ini akan secara tak terelakkan menimbulkan arus yang tenang, seperti arus yang telah mencapai dataran. Akan tetapi, jika arus tersebut tidak menemukan jalan keluar, air tersebut mulai menggenang. Sama halnya, ketika kehidupan manusia menjadi macet, orang menjadi melekat secara dogmatis terhadap pandangan apa pun yang mereka terima. Sama seperti dalam air yang

1 S. 2.178, 187ff.

tergenang, akan menyebabkan berbagai tumbuhan tumbuh yang bersaing untuk kelangsungan, demikian juga umat manusia, menganut pandangan secara dogmatis yang mereka bentuk dengan dasar pengetahuan yang terbatas, berkonflik dengan yang lain. Sang Buddha menganggap hal ini sebagai suatu sifat manusia yang *normal* (*manussatta*).

Hal ini mengarahkan kita pada metafora kedua, yaitu metafora bunga teratai (*puṇḍarīka*). Ini adalah pernyataan Sang Buddha lainnya yang menjadi bahwa misinterpretasi tanpa akhir. Metafora ini dipaparkan oleh Sang Buddha dalam percakapan-Nya dengan seorang brahmana bernama Doṇa. Akan dirasa perlu menganalisis setiap aspek *sutta* tersebut untuk bisa memahami berbagai implikasinya. *Sutta* tersebut dimulai dengan persepsi Doṇa tentang tanda-tanda tidak umum pada tubuh Sang Buddha. Doṇa yang bingung bertanya apakah Sang Buddha ada seorang deva (*deva*), yang direspons secara negatif. Doṇa melanjutkan dengan pertanyaan-pertanyaan apakah Beliau adalah peri-air (*gandhabba*),[1] mambang (*yakkha*) atau seorang manusia (*manussa*). Sekali

1 Sk. *Gāndharva*. Saya telah menerjemahkan istilah *gandhabba* dalam konteks ini sebagai 'peri-air' untuk mencerminkan pemahaman Brahmana tradisional, meskipun kata tersebut muncul dalam khotbah Sang Buddha sendiri yang berarti 'kesadaran' (*viññāṇa*) yang bertahan setelah kematian. Lihat M. 1.265ff.

lagi, Sang Buddha merespons secara negatif. Doṇa yang menjadi lebih bingung bertanya: "Jika demikian, siapakah Bhante yang sesungguhnya?" Sang Buddha memisahkan diri-Nya dari keempat makhluk yang disebutkan di atas karena Beliau telah menghancurkan kotoran batin (*asava*) yang membuat seseorang menjadi salah satunya. Kenyataan bahwa Beliau telah menghancurkan faktor-faktor tersebut yang mengondisikan seseorang menjadi deva, peri-air, raksasa atau seorang manusia berarti bahwa Sang Buddha telah bebas dari ciri-ciri tersebut. Tetapi, hal itu tidak berarti bahwa Sang Buddha tidak terlahir sebagai seorang manusia. Ini adalah tepatnya apa yang Sang Buddha maksudkan ketika Beliau mengklaim bahwa Beliau terlahir di dunia (*loke jāto*), tumbuh di dunia (*loke saṃvaḍḍho*), tetapi tetap terus mengatasi dunia (*lokam abhibhuyya*) dan tanpa ternoda oleh dunia (*lokena anupalitto*). Karena itu, Beliau membandingkan diri-Nya dengan bunga teratai yang terlahir di air (*udake jātaṃ*), tumbuh di air (*udake saṃvaḍḍhaṃ*) dan yang telah muncul ke permukaan air (*udakā accuggamma*) dan tak ternoda oleh air (*anupalittaṃ udakena*). Sungguh ini adalah deskripsi orang yang telah mencapai pencerahan dan kebebasan dan tetap terus hidup di dunia hingga kematiannya (*sopadisesa*).

Selaras dengan pandangan Sang Buddha terhadap

pembahasan apa pun tentang status orang yang terbebaskan setelah kematian, metafora tentang bunga teratai tidak menyinggung sama sekali tentang hal itu. Karena bunga teratai telah tumbuh di air, pembaca dibiarkan untuk berasumsi bahwa setelah berkembang untuk sementara waktu, bunga itu akan layu. Hal ini akan selaras dengan pandangan Sang Buddha, seperti dijelaskan dalam Bab 10, bahwa bahkan personalitas Sang Buddha hancur pada saat kematian.

Seseorang tidak dapat menemukan suatu teori yang lebih baik tentang ketidakkekalan yang radikal (*anicca*) dalam formulasi sebuah teori moral, yang menyertakan bahkan nirvana atau kebebasan, tanpa menjadikan nirvana sebagai kondisi yang permanen dan abadi. Inilah tepatnya bagaimana teori karma dan kelahiran kembali yang diajarkan Sang Buddha menjadi suatu landasan bagi filsafat moral-Nya.

Bibliografi Pilihan

Sumber Primer

Aṅguttara-nikāya. Ed. R. Morris and E. Hardy. 5 vols. London: The Pali Text Society, 1885-1900.

Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad. Lihat *The Principle Upanisads*. Ed and trans. S. Radhakrishnan. London: George Allen & Unwin, 1953; Hume R. E., trans. *The Thirteen Principal Upanisads*. London, Oxford and New York: Oxford University Press, 1971.

Chāndogya Upaniṣad. Lihat *The Principle Upanisads*. Ed and trans. S. Radhakrishnan. London: George Allen & Unwin, 1953; Hume R. E., trans. *The Thirteen Principal Upanisads*. London, Oxford and New York: Oxford University Press, 1971.

Dhammapada. Ed. S. Sumangala Thera. London: The Pali Text Society, 1914; Kalupahana, David J., ed. and trans. *A Path of Righteousness*. Lanham, Md.: The University Press of America, 1986.

Dīgha-nikāya. Ed. T. W. Rhys Davids and J. E.

Carpenter. 3 vols. London: The Pali Text Society, 1890-1911.

Itivuttaka. Ed. E. Windish. London: The Pali Text Society, 1889.

Kaṭha Upaniṣad. Lihat *The Principle Upanisads*. Ed and trans. S. Radhakrishnan. London: George Allen & Unwin, 1953; Hume R. E., trans. *The Thirteen Principal Upanisads*. London, Oxford and New York: Oxford University Press, 1971.

Majjhima-nikāya. Ed. V. Trenckner and R. Chalmers. 3 vols. London: The Pali Text Society, 1948-1951.

Mūla-madhyamaka-kārikā of Nāgārjuna. *The Philosophy of the Middle Way*. Text and trans. David J. Kalupahana, Albany: The State University of New York Press, 1986.

Muṇḍaka Upaniṣad. Lihat *The Principle Upanisads*. Ed and trans. S. Radhakrishnan. London: George Allen & Unwin, 1953; Hume R. E., trans. *The Thirteen Principal Upanisads*. London, Oxford and New York: Oxford University Press, 1971.

Ṛgveda. Lihat *Ṛgvedasamhita*. Ed. F. Max Muller. 6 vols. London: W. H. Allen, 1849-

1874; Muller, F. Max, trans. *Vedic Hymns: The Sacred Books of the East. vol. 32*. Oxford: The Clarendon Press, 1891; Maurer, Walter H., trans. *Pinnacles of India's Past: Selections from the Rgveda*. Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1986.

Saṃyutta-nikaya. Ed. L. Feer. 6 vols. London: The Pali Text Society, 1884-1904.

Sutta-nipāta. Ed. D. Anderson and H. Smith. London: The Pali Text Society, 1913.

Śvetāśvarata Upaniṣad. Lihat *The Principle Upanisads*. Ed and trans. S. Radhakrishnan. London: George Allen & Unwin, 1953; Hume R. E., trans. *The Thirteen Principal Upanisads*. London, Oxford and New York: Oxford University Press, 1971.

Sūyagaḍaṃ (*Sūtrakṛtāṅga*). *With commentary of Silāṅka*. Ed. A. S. Suri and C. Ganindra. 2 vols. Bhavanagara, Bombay: Vijayadeva Sura, 1950-1953.

Theragāthā. Lihat *Thera-therī-gāthā*. Ed. H. Oldenberg and R. Pischel. London: The Pali Text Society, 1883.

Therī-gāthā. Lihat *Thera-therī-gāthā*. Ed. H. Oldenberg and R. Pischel. London: The Pali

Text Society, 1883.

Udāna. Ed. P. Steinthal. London: The Pali Text Society, 1948.

Vijñaptimātratā-siddhi, Viṃśatikā et Triṃśikā, of Vasubandhu, ed. Sylban Levi, Paris: Libraire Ancienne Honore Champion; lihat David J. Kalupahana, *The Principle of Buddhist Psychology*, Albani: State University of New York Press, 1987.

Vinaya Piṭaka. Ed. H. Oldenber. London: The Pali Text Society, 1964.

Buku-buku Referensi

The Pali Text Society's Pali-English Dictionary, ed. T. W. Rhys David and William Stede, London: Luzac & Company, 1959.

A Sanskrit-English Dictionary, ed. Monier Williams, Delhi: Motilal Banarsidass, 1974.

Karya-karya Sekunder

Ayer, A. J., *Language, Truth and Logic*, New York: Dover, 1952.

Ayer, A. J., *The Concept of a Person and other Essay*, London: Macmillan, 1963.

Chizen, Akanuma, *Indo-Bukkyo Koyumeishe Jiten, Genshiki Hen*, Nagoya: Haijinkaku Shobo, 1930-1933.

James, William, *Pragmatism*, ed. Fredrick Burkhardt, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975.

James, William, *Some Problem of Philosphy*, ed. Fredrick Burkhard, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979.

Jayatilleke, K. N., *Early Buddhist Theory of Knowledge*, London: George Allen & Unwin, 1963.

Jayatilleke, K. N., *The Message of the Buddha*, ed. Ninian Smart, New York: Free Press, 1974.

Johansson, Rune E. A., *Buddhist Psychology of Nirvana*, London: George Allen & Unwin, 1969.

Kalupahana, David J., *Causality. The Central Philosophy of Buddhism*, Honolulu: The University Press of Hawaii, 1975.

Kalupahana, David J., *Buddhist Philosophy. A Historical Analysis*, Honolulu: The University Press of Hawaii, 1976.

Kalupahana, David J., *Nāgārjuna. The Philosophy*

of the Middle Way, Albany: State University of New York Press, 1986.

Kalupahana, David J., *A History of Buddhist Philosophy. Continuities and Discontinuities*, Honolulu: The University of Hawaii Press, 1992.

Kalupahana, David J., *Nāgārjuna's Moral Philosophy and Sinhala Buddhism* (memuat sebuah terjemahan tentang *Suhṛllekha*nya Nāgārjuna dari Tibet dan *Loveḍasaṅarāva*nya Maitreya dalam bahasa Sinhala), Colombo: Post-Graduate Institute of Pali and Buddhist Studies, 1995.

Kalupahana, David J., *Ethics in Early Buddhism*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1995.

Kalupahana, David J., *The Buddha and the Concept of Peace*, Ratmalana, Sri Lanka: Vishva Lekha Publication, 1999.

Kalupahana, David J., *The Buddha's Philosophy of Language*, Ratmalana, Sri Lanka: Vishva Lekha Publication, 1999.

Kant, Immanuel, *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, tr. Norman Kemp Smith, London: Macmillan, 1963.

Keith, A. B., *Religion and Philosophy of the Vedas and the Upanisads*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1970.

Nakamura, Hajime, *India Buddhism*, Osaka: KUSF Publication, 1980.

Rhys Davids, T. W., *Buddhim. Its Hystory and Literature*. American Lectures on the History of Religions 1894-1895. New York and London: P. G. Putnam's Sons, 1896.

Tilakaratne, Asanga, *Nirvana and Inefability. A Study in the Buddhist Theory of Reality*, Colombo: Post-Graduate Institute of Pali and Buddhist Studies, 1993.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, London: Routledge and Kegan Paul, 1961.

Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, New York: Macmillan, 1971.

(cover belakang)

David J. Kalupahana, Profesor Emeritus di bidang filsafat di Universitas Hawaii, Manoa, adalah seorang pemikir dan filsuf Buddhis ternama yang hidup saat ini. Interpretasi-interpretasinya tentang ajaran Sang Buddha sungguh sangat menantang dan menyegarkan

bagi pikiran yang haus akan pengetahuan. Dengan tulisan-tulisannya tentang tradisi *Madhyamaka* dan *Yogācāra*, dia telah merevolusi cara kedua tradisi *Mahāyāna* klasik ini dan eksponen utamanya seperti Nāgārjuna dan Vasubandhu dapat dimengerti oleh para mahasiswa yang mempelajari agama Buddha.

Tulisan-tulisannya tentang Hukum Sebab Musabab (*paṭiccasamuppāda*), Filsafat Central Agama Buddha, Etika Agama Buddha, dan terutama karya ini tentang teori karma yang dia bangun sebagai fondasi filsafat moral Sang Buddha merepresentasikan pemikiran seorang filsuf yang matang, berpengetahuan luas tentang berbagai tradisi filsafat India, Asia Timur dan Barat.

Seperti ditunjukkan secara nyata dalam karya ini, Profesor Kalupahana berakar kuat pada tradisi tekstual *Kanon Pali*. Dia memegang kokoh bahwa, seperti terdapat dalam *Kanon Pali*, yang dia percaya menjadi yang terdekat dengan apa yang mungkin aslinya diajarkan Sang Buddha, dapat diinterpretasikan secara konsisten dan independen, tanpa bantuan literatur komentar. Langkah ini sendiri merupakan suatu pendekatan yang berani untuk mempelajari agama Buddha. Karya ini mencerminkan pemikiran terbaik seorang filsuf Buddhis paling senior yang masih hidup.

Guru Besar Asanga Tilakaratne

Direktur: Post-Graduate Institute of Pali and Buddhist Studies (Universitas Kelaniya)